Matteo Bortolini

L'immunità necessaria

Talcott Parsons e la sociologia della modernità

meltemi.edu

Matteo Bortolini

L'immunità necessaria

Talcott Parsons e la sociologia della modernità

MELTEMI

Indice

La storia non è altro che la successione delle singole generazioni, ciascuna delle quali sfrutta i materiali, i capitali, le forze produttive che le sono stati trasmessi da tutte le generazioni precedenti, e quindi da una parte continua, in circostanze del tutto cambiate, l'attività che ha ereditato; d'altra parte modifica le vecchie circostanze con una attività del tutto cambiata.

Karl Marx e Friedrich Engels

Il rischio del pregiudizio sta proprio nel suo essere in realtà sempre ben radicato nel passato, cosicché esso non solo previene e ostacola il giudizio ma, oltre al giudizio, impedisce anche una effettiva esperienza del presente.

Hannah Arendt

Le teorie errate non sono mai importanti in sé stesse. Non è neppure importante osservare che sono errate: ciò che importa è prenderle in esame come punto di partenza di uno sviluppo che altrimenti non potrebbe essere compreso.

Talcott Parsons

Introduzione

> Si vous voulez mûrir votre pensée, attachez-vous a l'étude scrupuleuse d'un grand maître, démontez un système dans ses rouages les plus secrets.
>
> *Émile Durkheim*

Tra i sociologi che hanno proposto una narrazione della modernità Talcott Parsons rimane forse il più difficile da recuperare. All'interno della disciplina il suo status è continuamente messo in dubbio, il suo nome deriso, i suoi contributi teorici ed empirici per lo più ignorati. È un atteggiamento riconducibile a una serie di *cliché* fortemente radicati in letteratura – Parsons l'astratto, il teorico, l'oscuro, Parsons rinchiuso in una torre d'avorio, Parsons il determinista, il conservatore, il funzionalista, Parsons che perde il soggetto per strada, Parsons che privilegia l'ordine sul conflitto, Parsons insensibile, troppo ideologico, troppo poco ideologico, Parsons l'ameri*k*ano –, una collezione di superstizioni che nemmeno opere straordinarie di ricostruzione storica e intellettuale sono riuscite a cancellare. Il risultato è che oggi nessuno legge Parsons. Il pregiudizio, legato agli schematismi di un passato che ormai dovrebbe essere sepolto, impedisce non solo un giudizio sereno ma addirittura di avvicinarsi a un classico del Novecento.

E tuttavia, aprire una riflessione su Parsons affermando che il suo protagonista viene trascurato o misconosciuto è diventato, a sua volta, un *cliché*. Una banalità che va immediatamente qualificata spiegando sinteticamente perché e come va letto Talcott Parsons, oggi.

Per quanto riguarda questa ricerca, le risposte sono più d'una. In via preliminare cercherò di mostrare in che senso l'opera di Parsons rappresenta un primo momento di sinte-

si della sociologia, un nodo in cui la disciplina riflette su sé stessa, crea una tradizione, cerca di consolidare strumenti concettuali, comincia a muoversi con una certa familiarità nell'ambiente accademico. Tale sistemazione disciplinare prende la forma, per nulla scontata, della realizzazione di un *frame of reference* analitico destinato a occupare una posizione trascendentale rispetto alla conoscenza empirica della società: i risultati teorici della riflessione puntano a fissare una volta per tutte un insieme di categorie capaci di porsi in maniera universale rispetto agli oggetti storici e ai programmi di ricerca della sociologia. Nella strategia di Parsons le categorie generali emergono quasi naturalmente dall'opera di alcuni autori della generazione precedente: in un primo momento Max Weber, Émile Durkheim, Alfred Marshall, Vilfredo Pareto, poi Sigmund Freud, Herbert G. Mead e pochi altri. Lavorando sulla teoria generale Parsons avanza una tesi molto precisa sulla sociologia e la sua storia, seleziona nomi, traccia mappe, include ed esclude.

Un primo strato della mia lettura si concentra su questa sistemazione e sulle *domande* che ne emergono. Qui "Parsons" è inteso come portatore di un campo discorsivo più ampio, di una superficie di relazioni e differenze, ovvero come "fondatore di discorsività". Michel Foucault (1969, p. 15) riserva il termine per gli autori che con i propri testi hanno prodotto "la possibilità e la regola di formazione di altri testi", proiettando così il discorso verso una "possibilità indefinita". Gli scritti dei fondatori di discorsività – gli esempi sono Freud e Karl Marx – non si pongono sullo stesso piano delle opere che vengono a inserirsi nel campo che i primi hanno aperto, come invece accade alle opere dei "fondatori" in campo scientifico. Essi, piuttosto, costituiscono insiemi strutturati di testi dai quali ricominciare periodicamente, in un movimento pendolare di dimenticanza-ritorno, e rispetto ai quali la scoperta di inediti potrebbe cambiare anche *radicalmente* la comprensione dell'intero campo problematico. In effetti, il campo di discorsività si configura più come la proposta di un insieme di domande – in questo caso: le domande fondative della sociologia come sguardo sul mondo – che

non come insieme di risposte. Gli scontri sui classici sono altrettante battaglie e scaramucce per decidere su quale terreno, entro quale spazio relazionale e differenziale istituire il discorso sociologico.

In concreto, la prima tesi dice così: una volta sistematizzate, le domande tipiche della sociologia si dimostrano eccentriche rispetto al modo in cui la modernità pensa sé stessa, ne costituiscono un contrappunto, una messa in dubbio, talvolta una vera e propria negazione. Le questioni sono essenzialmente *due*. La prima: l'ordine sociale non procede dall'individuo ma va spiegato come fenomeno *sui generis*. La seconda: l'individuo è un fatto sociale che può essere compreso in relazione alle dinamiche e alle esigenze di qualcosa che lo trascende, la società appunto. Oppure: data per scontata l'improponibilità di una spiegazione individualistica dell'ordine sociale, l'individualismo moderno, nelle sue diverse forme, diventa un fatto sociale da comprendere con strumenti scientifici, cioè razionali e spassionati. Al fondo della relazione tra sociologia e modernità sta una tensione, un non detto, una faglia, una ferita che dipende appunto dalle sfide che la prima pone all'autocomprensione della seconda. Nel lavoro degli austeri ascendenti di Parsons il rapporto rimane ambiguo, irrisolto, sempre sul punto di ribaltarsi nel suo contrario – il comunismo di Marx, gli aborigeni di Durkheim, i capi carismatici di Weber. Dal punto di vista della spiegazione delle continuità e delle differenze che mettono la società moderna in relazione con le società precedenti e con quelle che verranno dopo, la sociologia assume fin da subito il triplo compito della descrizione, della diagnosi e della terapia. La peculiarità dei suoi strumenti concettuali – data da una palese e convinta insoddisfazione per le proposte analitiche esistenti, e non solo da questioni politiche – rispetto al *mainstream* della modernità è il *vulnus* iniziale che oblitera, oscura e tiene alta la tensione.

In realtà, la contiguità tra la sociologia e il pensiero (soprattutto politico) moderno è assai evidente fin da principio: benché la strategia concettuale si rovesci fino a diventare irriconoscibile, anche per la sociologia l'individualismo è la soluzione del problema della pluralità umana, dell'essere-in-co-

mune degli uomini. Cercherò allora di portare alla luce un *meccanismo costruttivo*, una sorta di volano, che giace al fondo dell'opera di Talcott Parsons mettendo in *epoché* ogni pretesa di attribuire all'autore-come-individuo-concreto qualsivoglia intenzionalità nella creazione del meccanismo stesso. Il meccanismo riguarda *il tentativo di realizzare la riconciliazione della sociologia, della moderna scienza della società, con la modernità stessa*.

Il secondo strato della mia lettura affronta dunque le *risposte* che Talcott Parsons offre alle domande che istituiscono la sociologia e la sua frizione con la modernità. Qualunque lettura che si concentri sul funzionalismo, sulle metafore organiche o sul presunto conservatorismo della teoria dell'azione finisce per mancare, io credo, il cuore dello sforzo parsonsiano: costruire un'interpretazione autenticamente e definitivamente scientifica – non metafisica, non ideologica, non religiosa – del fenomeno dell'individualismo moderno che *non* neghi palesemente ciò che la modernità pensa di sé stessa. In altre parole, con Talcott Parsons la sociologia sta cercando una modalità originale e viabile per spiegare la modernità sfruttando creativamente – cioè senza eliminarlo, senza perdere la sua carica critica – quello che sembra essere un paradosso impossibile: una società fondata non sul corpo sociale ma sulla separazione delle sue membra, non sul gruppo ma sull'individuo, non sulla norma ma sulla libertà.

Va detto che non sarebbe interessante, Parsons, se fosse un semplice apologeta della modernità – se rovesciasse l'angoscia o il pessimismo europeo dei classici in un sano ottimismo americano. Parsons diventa importante quando decide di lavorare su una modalità integralmente *scientifica* e, allo stesso tempo, *non contingente* di "giustificazione" di questa società, una modalità che passa paradossalmente per un indebolimento del potenziale di radicalità del moderno. In questo senso, la tesi della convergenza proposta dal trentacinquenne autore della *Struttura dell'azione sociale* è *vera*: in Parsons la sociologia converge per riconciliarsi con il moderno, con Parsons la sociologia intende regolarizzare il proprio rapporto con la modernità. Dall'altra parte, però, vor-

rei sottolineare fin da subito che la peculiarità del lavoro di Talcott Parsons non sta soltanto, come spesso si è scritto, nel *contenuto* della sua teoria generale, ma anche e soprattutto nel meccanismo di distinzione e relazionamento tra i vari livelli della teoria e l'osservazione empirica, nella creazione di una differenza che diventa immediatamente relazione. Teoria e descrizioni, insomma, costituiscono un complesso di risposte alle domande fondative della sociologia che, se da una parte si pone in fortissima continuità con la sociologia di Durkheim – assunto qui come vero e proprio *santo patrono* dell'opera parsonsiana –, dall'altra rappresenta un progetto scientifico davvero originale e mai più eguagliato nelle scienze sociali.

La messa in luce del meccanismo di riconciliazione tra sociologia e modernità è dunque il punto privilegiato da cui osservo tutto il resto. Metodologicamente, il presente lavoro punta a essere un'illustrazione generale e allo stesso tempo una lettura focalizzata, una comprensione globale da un punto di vista locale dell'opera di Talcott Parsons. Presento di quest'ultima una versione distillata, depurata dai passi falsi, dai ripensamenti, dalle ambiguità e dalle contraddizioni – e in un certo senso assai congruente con le versioni "distorte" di cui si parlava in apertura. Ciò fa di Parsons non più un individuo – Talcott Parsons, appunto – quanto un'idea, uno stenogramma o, ancora, "un autore" – abbreviazione, criterio di unificazione di un'opera tautologicamente individuata, indicatore di un momento storico in cui necessità, forze sociali e culturali, spinte in avanti e inerzie si combinano a scrivere *attraverso* i professionisti della sociologia una complessiva teoria della società. Abbiamo quindi *tre* personaggi: "Parsons", con le virgolette, come fondo di *domande* e di problemi spesso latenti; Parsons come autore, un insieme più o meno codificato di scritti da cui emerge una *risposta* riconoscibile e codificabile alle domande di "Parsons"; e Talcott Parsons, nato a Colorado Springs il 13 dicembre del 1902. Detto in altro modo: Talcott Parsons è l'individuo concreto, quello di cui dovremmo ricostruire la biografia intellettuale e non, mentre Parsons è un insieme di risposte a "Parsons".

La tesi del libro e il suo svolgimento vengono presentati interamente nel primo capitolo, così che gli altri capitoli si offrono come una raccolta di materiale probatorio comprensibile per relazione a esso. Oltre che dall'interesse e dallo stile di lavoro di chi scrive, la strategia espositiva nasce, come dire, dalla cosa stessa. Affrontare la sociologia di Talcott Parsons significa immergersi in un mondo ipercomplesso, letteralmente impossibile da stilizzare, incasellare o semplificare. Chi ci ha provato ha creato dei veri e propri mostri interpretativi – e d'altronde la migliore letteratura secondaria, non solo parsonsiana, è quella che non si preoccupa di colmare le proprie lacune, e anzi le mette in evidenza per sottolineare la complessità e l'irriducibilità del suo oggetto di studio. Ho deciso dunque di privilegiare un'esposizione tematica, che coglie e raggruppa pochi motivi ricorrenti e codificati, cercando di ordinare i materiali in relazione alla mia tesi ma senza evitare, qualora si rendessero necessari, salti logici e brusche interruzioni. La divisione dei capitoli è nient'affatto originale: la spiegazione della concezione metodologica di Parsons, l'illustrazione dello sviluppo dei vari *frame of reference*, un capitolo dedicato ad AGIL e un'ultima parte dedicata all'interpretazione della modernità. Oltre che comoda, la divisione è particolarmente funzionale alla dimostrazione della mia tesi. Attraverso una sequenza di questo tipo, infatti, l'articolazione del meccanismo teorico della riconciliazione parsonsiana dovrebbe risultare piuttosto chiara.

Non ho la pretesa, neppure minimalista, di riaprire spazi chiusi da tempo. Uno dei problemi è che se ogni ritorno ai testi di fondazione si concentra sulla lacuna, sull'assenza e sulla mancanza, più sui vuoti che non sui pieni, tornare all'opera di Parsons significa mettersi in relazione con un *corpus* scientifico-discorsivo ossessionato dall'idea di *non* lasciare cavità, interstizi, spazi non riempiti. È come se le ambiguità e le ambivalenze tipiche dei classici della generazione precedente avessero voluto d'un tratto colmarsi in un solo discorso – e ciò, da una parte, limita severamente le riscoperte di Parsons in quanto "lavoro effettivo e necessario di trasformazione della stessa discorsività" da lui aperta e, dal-

l'altra, fa il gioco di chi ha già deciso di rifiutarlo in blocco, magari senza leggerlo. Da ciò la circospezione con cui avanzo, quasi sempre all'interno di *excursus* che non compromettono la linea argomentativa del libro, alcuni essenziali lineamenti critici. Fin da principio, infatti, questa riflessione non si pone su un piano valutativo – Parsons aveva ragione, Parsons aveva torto –, quanto piuttosto su un livello in cui linee di tendenza, osservazioni e teoria sociologica procedono di pari passo, intrecciandosi e completandosi reciprocamente. La prestazione del mio lavoro, schematizzata, dovrebbe stare prima nell'individuazione del problema tipico della sociologia e poi nell'illustrazione del modo in cui il materiale che compone l'opera di Parsons può essere riorganizzato come soluzione peculiare e originale a *quel* problema. Potrei dirmi soddisfatto se alla fine la risposta trovata da Parsons alla spiegazione sociologica della modernità come società degli individui risultasse non solo chiara nelle sue articolazioni, ma anche e soprattutto *distinta* da altre interpretazioni sociologiche dell'individualismo moderno, costruite con elementi, logiche e strategie alternative.

Per sottolineare il ruolo da lui assunto nella storia del rapporto tra sociologia e modernità Parsons, l'"autore", sarà spesso il *principe Talcott*. E i suoi predecessori, assumendo la funzione di patroni, saranno *san Max*, *san Karl* e, soprattutto, *sant'Émile*. Sono solo i personaggi di un racconto, non molto di più. Dall'altra parte, è assai probabile che io non sia sempre riuscito a tenere separato il *principe Talcott* da Talcott Parsons, e ancora più probabile è che, riuscendoci, non sia stato del tutto chiaro né coerente. Anche per questo, tradendo lo stile parsonsiano e qualche regola accademica di pulizia e rigore, in questo libro "i muri dell'edificio sono esibiti gli uni dopo gli altri man mano che vengono edificati, ancora circondati dalle impalcature, dai mucchi di terra e di pietra, dai pezzi di travi e dalle cazzuole sporche". Sono infatti convinto, con Cornielius Castoriadis (1975, p. xxxv), che "nel caso del lavoro di riflessione, smantellare le impalcature e ripulire i dintorni dell'edificio, piuttosto che apportare qualcosa al lettore, gli toglie qualcosa d'essenziale". La de-

cisione di inaugurare l'opera prima della sua conclusione non è data da fattori esterni, quanto piuttosto dalla convinzione profonda che l'edificio sia per sua natura destinato a permanere in uno stato di incertezza e provvisorietà.

Ringraziamenti

Condivido concretamente questo lavoro con almeno quattro persone. René Capovin e Massimo Rosati hanno letto e riletto varie parti del manoscritto, restituendomi le loro critiche in commenti a volte più lunghi del testo. Giuseppe Sciortino mi ha sempre aiutato oltre ogni aspettativa, anche lasciandomi rileggere la sua collezione di materiali parsonsiani pochi *minuti* prima della consegna del volume. Con Riccardo Prandini ho discusso talmente tante volte di Talcott Parsons che ormai non distinguo più il suo contributo dal mio (non è vero!). Inoltre, non avrei mai potuto concludere senza l'aiuto di Gianluca Bonaiuti, Matteo Bianchin, Luisa Capelli, Franco Crespi, Pierpaolo Donati, Victor Lidz, Giorgio Manfré, Emmanuele Morandi, Fedele Paolo, Luigi Pellizzoni, Mario Piccinini, Ambrogio Santambrogio, Silvio Scanagatta, Barbara Segatto, Adam Seligman, Massimiliano Tomba, Isacco Turina, i partecipanti al Seminario di Urbino del giugno 2005, i miei studenti dell'a.a. 2004-2005, Simona Pinelli, Francesca Capelletti e David Palm. Ognuno di loro sa come è entrato in questo libro e perché – se non altro tra di noi possiamo evitare il trito rituale del "c'è chi dice".

Marco, invece, con questo libro non c'entra niente. Il libro su cui stavamo lavorando è un altro, e infatti non va avanti. Quando l'avrò finito lo dedicherò a lui.

Questo è dedicato al professor Riccardo Babalotti, mio maestro di vita.

Tra Bologna e Padova, luglio 2005

Nota

Il presente volume è l'ultima tappa di un percorso di ricerca ormai decennale. Alcuni snodi, seppur in forma diversa, si trovano già in precedenti pubblicazioni: 1999, *Inclusione politica/inclusione sociale. La democrazia come differenziazione in Talcott Parsons*, «Sociologia e politiche sociali», 2, 3, pp. 93-115; 2000, "*Eric Voegelin - Talcott Parsons Lettere 1940-1944*", a cura di M. Bortolini, in E. Morandi, *La società accaduta. Tracce per una "nuova" scienza sociale in Eric Voegelin*, Milano, Angeli, pp. 129-172; 2000, "*L'ordine dell'universale. Talcott Parsons e l'etica della modernità*", in G. Guarnieri, a cura, *Abitare la società. Etica e sociologia*, Milano, Angeli, pp. 240-286; 2001, *Il diritto alla privacy come diritto soggettivo. Semantica della neutralizzazione e struttura della società*, scritto con R. Prandini, «Sociologia e politiche sociali», 4, 1, pp. 74-132; 2001, "*Presentazione*", in T. Parsons, *Per un profilo del sistema sociale*, Roma, Meltemi, pp. 7-23; 2002, "*Dopo la comunità dei soggetti assoluti*", scritto con M. Rosati, in A. B. Seligman, *La scommessa della modernità*, Roma, Meltemi, pp. 222-245; 2002, *I limiti della pluralità. Categorie della politica in Talcott Parsons*, «Quaderni di teoria sociale», 2, pp. 33-60; 2005, "*Destino della religione e cultura della modernità*", scritto con R. Prandini, in T. Parsons, *Cristianesimo e modernità*, Salerno, Gentile Editore.

Capitolo primo
Modernità/immunità/sociologia*

> È nel rapporto con gli altri che si prende coscienza di sé; ed è proprio questo a rendere insopportabile il rapporto con gli altri.
>
> *Michel Houellebecq*

Si parla dunque di Parsons come operatore della riconciliazione tra sociologia e modernità. Ma in che senso la sociologia deve riconciliarsi con la modernità? Non è forse *lo* strumento con cui la modernità ha cercato di descriversi, di rappresentarsi, di comprendersi? Non è forse questa la definizione con cui, tutti gli anni, la sociologia si presenta ai "nuovi nati" che frequentano i corsi introduttivi? Non è forse questa l'affermazione con cui si apre la maggior parte dei manuali? La risposta è nascosta nella domanda: è l'affermazione con cui si aprono i manuali *di sociologia*. È un'autorappresentazione che nasconde una pretesa assai azzardata. In realtà la modernità nasce, e si guarda allo specchio, parecchio tempo prima della nascita della sociologia. Quando dà alla luce quest'ultima, la modernità è una madre anziana, che ha già partorito molte volte e che dimostra, di fatto, una smaccata predilezione per altri figli. Crescendo, la sociologia cerca disperatamente di catturare la sua attenzione, depotenziando pretese, rivedendo posizioni, cercando a tutti i costi una conformità che spesso rischia di tramutarsi in conformismo. Le sue strategie ipercorrettive sono varie e diverse: avvicinarsi allo stile e alle idee delle figlie predilette, economia e psicologia, fino a perdere la propria identità; eliminare ogni forma di conflittualità, riproducendo ritualisticamente le forme del galateo positivista; dichiarare bancarotta, e tornare a casa dai genitori. Ma anche trasformarsi in contestazione, bloccandosi in una adolescenza prolungata. Fi-

danzandosi con il *principe Talcott*, invece, la figlia tenta per una volta di compiacere la madre crescendo e diventando adulta. Ma andiamo con ordine, e cominciamo dall'origine.

La comunità dei soggetti assoluti

Prendo le mosse da una modernità che si considera come processo di immunizzazione[1]. Con *immunitas* si è intesa suggerire l'idea di una radicale proprietà del soggetto da parte di sé, la sua essenziale separatezza e autosufficienza, la negazione della *communitas* pensata come condivisione necessaria, come essenziale dis/appropriazione che fonda la base indisponibile del legame sociale – il modo in cui, con infinite variazioni e con gradi diversi di consapevolezza, si pensano le formazioni sociali premoderne. Il soggetto immunizzato vive in una condizione di immediata dispensa, di esonero dall'obbligo del *munus* e "dunque di difesa nei confronti dei suoi aspetti espropriativi". È "unità, assolutezza, interiorità". È un soggetto "capace di costituirsi in piena autonomia da ogni meccanismo naturale o mondano in senso lato" (Esposito 2004, p. 47; 1998, p. X; De Carolis 1993, p. 129). Una delle caratterizzazioni più riuscite è quella che apre la seconda edizione del *Processo di civilizzazione* di Norbert Elias: secondo il sociologo tedesco, con la modernità nella tradizione europea emerge

> l'immagine dell'individuo in quanto essere interamente libero e indipendente, in quanto "personalità chiusa" che "all'interno" è interamente fondata su sé stessa e separata da tutti gli altri uomini (Elias 1969a, p. 76).

Il fatto che sia una personalità "chiusa" è cruciale quanto l'annotazione sul suo rivolgersi "all'interno": quello della modernità è un individuo del tutto imploso, che trova il suo *proprio* fondamento in sé e solo in sé. Libertà e autonomia sgorgano dall'autofondarsi del soggetto, fondazione che si nutre anche e soprattutto della sua *immediata pienezza*, se così

si può dire. Poco più oltre, infatti, Elias afferma che "concettualmente, il processo (...) viene ridotto a uno stato di fatto. L'individuo apre gli occhi come se fosse già adulto" (p. 77). Il soggetto immunitario non si sviluppa, non "si fa", è già/sempre perfetto e inattaccabile nella sua piena autosufficienza e autoreferenzialità.

La semantica dell'immunizzazione è visibile innanzitutto alla base del pensiero politico moderno, classicamente in Thomas Hobbes e John Locke. In natura si danno individui, null'altro, e individui *radicalmente proprietari*. Nella classica formulazione di Crawford B. Macpherson (1962, p. 27): "L'essenza dell'uomo consiste nel non dipendere dalla volontà altrui e la libertà è funzione di ciò che possiede". E ancora: "Io sono io nella misura in cui mi appartiene totalmente, assieme alla persona e al corpo che la natura e le leggi di natura mi hanno dato, tutto ciò che faccio e sono in grado di fare. Ed essendo in questo senso totalmente proprietario di me stesso io esisto come individuo inconfondibile e irriducibile rispetto a tutti gli altri" (Terni 2003, p. 126).

Il legame fondativo tra soggetto e proprietà fagocita anzitutto la libertà, non più intesa come modo di essere espansivo e realizzativo dell'essere (Esposito 2004, p. 69), ma piuttosto come mero strumento repulsivo di conservazione della vita individuale, vale a dire dell'ultima, estrema, proprietà che ogni soggetto ha di sé stesso (p. 73). Non solo. Nell'intensa torsione cui sono sottoposti i concetti di proprietà e di libertà crolla lo spazio comune, quello che prima era condiviso da tutti nell'estrinsecarsi della "natura" di ognuno: lungi dall'essere del tutto negato, tale spazio viene rovesciato "nel suo contrario, in una molteplicità di cose che di comune hanno solo il fatto di essere tutte proprie in quanto appropriate dai rispettivi proprietari" (p. 65; Dumont 1977, pp. 20-21). Le conseguenze dell'immunizzazione del soggetto finiscono per effettuarsi dunque nella relazione con l'altro, al punto che si potrebbe dire che quella di immunizzazione è una categoria relazionale paradossale, la relazione che si realizza nella *negazione* di ogni relazione e che *nasce* esplicitamente in quanto tale – nel senso che non abbiamo due mos-

se concettuali, ma una sola. A partire dal momento in cui ogni soggetto può bastare a sé stesso, in cui la libertà si tramuta in orizzonte illimitato, in cui la proprietà si intreccia a tal punto con la soggettività da risultarne inscindibile, l'altro diventa anzitutto un estraneo, poi un ostacolo e infine un pericolo[2]. La spaccatura che permette di accogliere l'altro e, anzi, di sapersi già /sempre connesso e implicato nell'altro e con l'altro (Esposito 1999, p. 106), diventa per l'individuo immunizzato non una *premessa* ma una *conseguenza*, la conseguenza di una scelta.

Ecco dunque che, caduti i puntelli primordiali e trascendenti dell'ordine[3], l'immunità non designa più l'attributo di questa o quella collettività parziale – una università, una città, una lega di mercanti, – a essa di volta in volta "riconosciuto" per via della sua particolare posizione nella rete dei rapporti sociali e politici (Grossi 1995). L'immunità diventa il punto di partenza e insieme il fine della costruzione di un assetto sociale in cui, come in un gioco di specchi, le libertà dell'individuo serviranno paradossalmente a proteggere anche le sue più inconfessabili voglie e aspirazioni comunitarie. La convivenza umana non è più qualcosa che si dà naturalmente, ma piuttosto una relazione che va *spiegata* (scientificamente) e *giustificata* (moralmente) a partire "dalle proprietà intrinseche dell'uomo considerato come essere autonomo" (Dumont 1983, p. 101).

Il compito spetta in un primo momento al pensiero politico, che da riflessione sulla relazione originaria si trasforma in strumento di costruzione di una macchina capace di assicurare la reciproca esteriorità e la dis-sociazione di soggetti diversi ma uguali – diversi perché "discreti", uguali nella tensione di una felicità incapace di saziarsi, nella impenetrabilità formale del volere e nei meccanismi di una ragione impersonale (Chignola 2004). Il suo progetto è proteggere e garantire una vita che vuole viversi "*nella* e *della* rinuncia a convivere" attraverso il dispositivo dei cosiddetti diritti individuali protetti da una istanza che, proprio a causa della loro assolutezza, deve essere sovrana – lo Stato moderno (Esposito 1998, p. XXVI)[4]. Il fuoco si sposta dal-

lo stare insieme de*gli* uomini alle condizioni che permettono a ogni Uomo – come essere appartenente a una specie, si sarebbe detto una volta – di per/seguire la propria via (Arendt 1958). Il sistema costruito sul soggetto astratto e immunizzato pretende allo stesso tempo di essere un assetto ordinato e una promessa di ordine, la soluzione definitiva al problema di una convivenza umana profondamente mutata nelle sue premesse. In questo senso, la sovranità è il perfetto correlato dell'individualismo: da una parte è solo a partire da individui liberi e uguali che può emergere un potere assoluto finalizzato a liberarli, ulteriormente, da ogni altro potere "parziale" o dispotico; dall'altra la sovranità si pone come meccanismo di scioglimento del legame, del *munus*, come "*non* essere in comune degli individui" tradotto in forma politica e quindi di continua creazione e ri/creazione[5] degli individui stessi (Esposito 2004, pp. 58-59).

È del tutto evidente che il progetto dell'individuo immunizzato – una vita vissuta nella e della rinuncia a convivere – non esaurisce, *in nessun senso*, ciò che chiamiamo "modernità". È un progetto che fin dal suo debutto non fatica a trovare nemici mortali, soprattutto nei cosiddetti teorici della *Gemeinschaft*. In particolare la nazione, intesa come comunità etnico-culturale, è l'idea che tenta di rompere dall'interno la sterilizzazione delle relazioni sociali e politiche tipica della logica di immunizzazione. Oltre alla dimensione biologistica, inerente all'essenza stessa della nazione e intrinsecamente disappropriante, il concetto mira a recuperare la dimensione temporale del passato che la costruzione individualistico-immunitaria depone a favore di una proiezione nel futuro o, al limite, di un eterno presente[6]. Come ha mostrato Michael Oakeshott (1975, p. 201), la concezione della *Gesellschaft* come organizzazione volontaria finalizzata al riconoscimento dell'autorità di un complesso di condizioni dell'agire privato si fonda interamente sull'individuo, le sue libere decisioni e le conseguenze di esse. La forma moderna della politica e della relazione immunizzante, in altre parole, prescinde da qualsivoglia idea

di "'comunità naturale', dove un *ethos* condiviso derivi da un *éthnos* comune e serva dei fini naturali" (Manicas 1987, p. 46). È contro la cancellazione del passato e l'indifferenza qualitativa della relazione immunizzante che la *Gemeinschaft* e la sua forma ultima, la nazione, tentano di recuperare una profonda radice temporale e di conquistare a sé lo Stato sovrano.

Il punto, però, è che l'idea di *Gemeinschaft* di sangue e suolo non solo nasce *nella* modernità, ma assume senso soltanto a partire dal contrasto con essa. Non è che la società degli individui, la *Gesellschaft*, che costruisce il proprio rovescio (Esposito 1998; Esposito 1999). Non solo perché idee come "nazione" – la comunità immaginata nei termini di un "profondo, orizzontale cameratismo" (Anderson 1991, p. 28) – non sono pensabili se prima non avviene un livellamento di tutti gli individui, cioè una rottura irreparabile delle gerarchie sociali[7]. Come sempre accade, i meccanismi di senso del concetto derivato ricalcano quelli originari: in un gioco di specchi, la logica immunitaria di costruzione dell'alterità si replica anche sulle modalità di costruzione dell'esperienza collettiva, fondando le identità chiuse e le "piccole patrie" in cui si dissolve il sogno universalistico del progetto della modernità. Il salto romantico dall'autorealizzazione dell'individuo a quella del popolo[8] è, da questo punto di vista, perfettamente plausibile e prevedibile.

È evidente dagli ultimi passaggi che l'aspetto della pura e semplice immunizzazione del soggetto non è che la pellicola esterna di una logica assai più complicata e paradossale, che in Hobbes e Locke è già operativa ma non evidente e che diventerà consapevole in Hegel e poi nel pensiero del Novecento. E tuttavia, seguire Roberto Esposito sul crinale della biopolitica – il tema su cui la sua riflessione è andata focalizzandosi e radicalizzandosi in misura crescente – mi porterebbe lontano dal tema di questo lavoro[9]. Preferisco tenere l'individualismo, e la sua contrapposizione con le forme "olistiche" del pensiero e dell'ideologia moderna, a un livello più superficiale. Più superficiale non sta per sommario o impreciso. Ma sta per: più aderente all'autocomprensione che

di sé ha la modernità attraverso le lenti e le strategie delle sue scienze umane[10]. Al di là di un pensiero politico che assume in misura crescente una forma "scientifica", le nuove scienze umane, e in particolare l'economia e il diritto ancor più della psicologia, cercano soluzioni al problema dell'ordine partendo dagli elementi che la modernità mette a disposizione – individui, interiorità, passioni, razionalità. In altre parole, le scienze umane moderne spiccano il volo a immunizzazione conclusa. Decidendo di prendere le mosse dall'individuo, esse non fanno che ripetere incessantemente gli esiti della costruzione filosofica di Hobbes e Locke senza però vederne il doppio fondo. È questo il quadro in cui si inserisce la sociologia. Nel suo tempo e nel suo ambiente culturale essa trova un problema (l'ordine sociale), degli strumenti concettuali (l'individuo, l'autonomia, l'obliterazione del trascendente e del passato), una *routine* (la scienza positiva) e dei *cliché* (il progresso). Ma la sua nascita è il sintomo che qualcosa, in tutto questo, proprio non va.

Dentro la prospettiva sociologica

Naturalmente i primi "sociologi" sono tutti anche qualcos'altro. Bastano i nomi: Montesquieu, Tocqueville, Comte, Spencer, Sumner, Marx, Weber, Simmel, Ward, Pareto. Le prime riflessioni "sociologiche" prendono le mosse dalle scienze, dai paradigmi e dalle modalità di leggere il mondo esistente, al punto che per la maggior parte non sono che tentativi di applicare al campo sociale metodi e riflessioni elaborati in altri campi e con altre finalità. Al suo debutto il progetto intende comprendere la rottura dell'ordine tradizionale e l'emergere di una nuova forma di società, le sue leggi e i suoi punti di tensione, così come le risorse inaspettate che essa è in grado di mobilitare di fronte alle crisi ricorrenti e sempre più profonde che l'attraversano. Oppure, se vogliamo abbracciare un punto di vista non internalista, il contrasto tra società moderna e società primitive che i primi sociologi vedono immediatamente, e sincronicamente, nell'e-

sperienza coloniale del loro tempo[11]. Nel periodo che va dalla fine del Settecento alla *Divisione del lavoro sociale* compresa (Ghisleni 1998, p. 19) le questioni concrete relative a singoli aspetti della modernità – il capitalismo, la Rivoluzione francese, la democrazia americana – si intrecciano sia con ampie visioni evolutive che mettono a tema l'Occidente e il suo destino sia con orientamenti di ricerca di carattere nomotetico, più vicini alla psicologia e all'economia. I tentativi sono metodologici, letterari e stilistici, e non è affatto chiaro, all'inizio, cosa sia e cosa debba diventare la nuova scienza (Horkheimer, Adorno 1956; Lepenies 1985; Heilbron 1995; Morandi 2002). Il primo paletto lo pianta Auguste Comte: la nuova sociologia aspira fin da principio ad assumere un punto di vista autenticamente *scientifico*, cioè empirico, positivo, lontano dal (presunto?) soggettivismo dei filosofi. Detto questo, gli esperimenti abbondano, i sociologi provano ad allontanarsi dai movimenti politici, cercano un punto di vista più distaccato sui fatti sociali, si trovano, chi più chi meno, a disagio con i semplici schemi dell'ottimismo o del pessimismo, mettono in dubbio le distinzioni accademiche correnti.

La rottura, quella definitiva, è segnata dalla rivolta di Durkheim contro Herbert Spencer. La sociologia comincia a osservare le osservazioni altrui e allude sempre meno timidamente all'esigenza di una spiegazione non individualistica della convivenza umana. Il punto di partenza – il contrasto tra moderno e premoderno – comincia a cedere il passo a una riflessione più ampia. E se è vero che la sociologia si pone fin da principio come scienza positiva, la sua essenza finisce per cristallizzarsi su un atteggiamento di fondo di fronte al quale le declinazioni metodologiche assumono un ruolo rilevante ma secondario. Un atteggiamento che è anche la sua specifica *Problemstellung*. La quale non consiste, attenzione, soltanto nell'"analisi delle condizioni e dei meccanismi dell'ordine sociale e dei suoi elementi, o nella generica domanda "com'è possibile la società?" (Eisenstadt 1977, p. 50; Dawe 1970; Luhmann 1981; Ferrara, Rosati 2005). In effetti, la domanda da cui la sociologia[12] prende le mosse è: *com'è*

possibile la società visto che la spiegazione individualistica dell'ordine sociale è falsa?

Scrive Durkheim nelle *Regole del metodo sociologico* che i suoi più illustri predecessori, Comte e Spencer, hanno voluto ricondurre ogni dinamica sociale all'individuo e alla natura umana, dal punto di vista esplicativo così come da quello morale e normativo. E se la società viene intesa come "sistema di mezzi istituiti dagli uomini in vista di certi scopi", non rimane altra possibilità che spiegarla facendo ricorso agli individui e alle loro finalità individuali (Durkheim 1895, pp. 94-98; Durkheim 1893, pp. 336-337)[13]. Tutto ciò, semplicemente, non è vero. I fatti sociali non sono riducibili alle "parti" – individui o azioni –, né alla loro semplice somma, e necessitano di una descrizione e di una spiegazione che ne tenga conto. In altre parole, le parti sono prodotti del "tutto", e non viceversa – la società non esiste come un aggregato, persistente o volatile, di elementi che possano essere pensati prima e indipendentemente da essa. E non è tutto. Dire che la società è un fenomeno *sui generis* e che non è riconducibile a libere decisioni di individui presociali non basta. Bisogna indicare in cosa consistono le "condizioni precontrattuali del contratto". È questa la seconda "scoperta" di *sant'Émile*: la vita sociale è resa possibile da un insieme di *rappresentazioni simboliche socialmente precostituite*, dai "modi di agire, di sentire o di pensare" che gli esseri umani apprendono mediante i processi educativi (Durkheim 1895, p. 32; 1925, pp. 64-65). Ciò significa che esistono "in noi [uomini] una quantità di stati che esprimono entro di noi qualcosa di diverso da noi stessi, vale a dire la società; essi sono la società stessa che vive e opera in noi" (p. 72). E addirittura, poiché la società è autrice e depositaria della civiltà, cioè dei beni a cui attribuiamo il massimo valore, le "altre cose diverse da noi" che stanno in noi sono la parte *migliore* di noi. Essere "uomini" significa essere in grado di interiorizzarla, cioè "riuscire ad assimilare parte del complesso di idee, di sentimenti, di credenze, di precetti di condotta che si chiama civiltà" (Durkheim 1906, p. 182)[14]. Grazie a tale interiorizzazione delle condizioni precontrattuali, e non a contrat-

ti o altre diavolerie costruttivistiche, gli uomini possono vivere insieme, e qualunque soluzione al problema della convivenza umana che non passi attraverso tale scoperta è solo apparentemente sociologica (Karsenti 1999, p. 399).

Lentamente, prende forma un ragionamento: l'individuo non è (più) origine della società e, soprattutto, non è (più) in/dividuo. Ma allora, visto che la società esiste prima dell'individuo, quest'ultimo non può che essere il prodotto di potenze diverse che lo attraversano e ne creano l'immagine, i bisogni e la personalità. Tra le idee e i sentimenti che la società inculca nei singoli esseri umani c'è anche l'idea stessa dell'individuo, l'idea di *essere un individuo*. Diversamente dal *mainstream* del pensiero politico, dell'economia, del diritto e della psicologia della modernità, la sociologia si concentra su

> tutte le molteplici modalità in cui gli individui sono dipendenti da, e in realtà *costituiti da*, le operazioni delle forze sociali, da tutte le agenzie di socializzazione e di controllo sociale, da fattori ecologici, istituzionali e culturali, da influenze che vanno dal gruppo familiare primario al sistema di valori della società nel suo complesso (Lukes 1973, p. 86).

Pur negato sul piano filosofico e metodologico, l'individuo non scompare. *Diventa un fenomeno*, un dato della realtà da decifrare geneticamente e funzionalmente. E lo stesso vale per la *Gesellschaft*: se la società non è la costruzione volontaria e contrattuale di individui immunizzati, dovrà esserci un *motivo* – razionalmente accessibile – per cui la modernità continua ad autorappresentarsi come tale. Se le cose stanno così ci sarà qualcosa dietro. La sociologia contesta l'immunità del soggetto moderno mostrando come esso sia sempre costituito da qualcosa d'altro, ma non lo nega in quanto fenomeno né mette in dubbio la sua centralità. Forse è proprio il suo orientamento scientifico-positivo – l'incapacità di negare l'esistenza e la rilevanza dei "fatti" – a salvare la sociologia dalla deriva antimoderna cui potrebbe condurla la negazione dell'ontologia individualistica proposta più o meno esplicitamente dalle altre scienze umane moderne[15]. Una vol-

ta escluso che possano essere una descrizione del vero fondamento della società, l'immunizzazione e le sue conseguenze diventano una semantica da spiegare. La sociologia propriamente detta, quindi, vive nella *relazione* tra *due* insiemi di problemi: *la spiegazione scientifica non individualistica della convivenza umana* e *la comprensione dell'individualismo moderno come fatto sociale*. In altre parole, la sociologia sa che "ogni società costruisce l'individuo in modo particolare" e vuole capire perché (Abercrombie, Hill, Turner 1986, p. 10).

L'attacco parte da Karl Marx, dalla scoperta di una finzione, l'individuo autonomo, del tutto interna all'affermarsi del capitale e del suo modo di produzione. Le declinazioni del tema sono diverse, più o meno esplicite, più o meno riconoscibili. Già nei *Manoscritti economico-filosofici* troviamo, oltre all'idea hegeliana per cui la natura dell'uomo si realizza solo nella società, anche e soprattutto il fatto che "l'individuo *è l'essere sociale*. Le sue manifestazioni di vita (…) sono quindi una espressione e una conferma della *vita sociale*" (Marx 1932, pp. 113-114; Poggi 1972, pp. 140-143). In una società capitalistica, dunque, il suo sapersi individuo, il suo agire da individuo, il suo occuparsi delle cose su cui esercita la proprietà privata sono altrettanti effetti del suo continuo prodursi attraverso il lavoro, al punto che è l'individuo a essere costituito dalla proprietà, e non viceversa. Nel *Manifesto del partito comunista* il mondo creato dalla borghesia "a sua immagine e somiglianza" e mistificato in "legge eterna della natura" non si spiega con un complotto o una razionalità di classe. La borghesia e il suo individuo proprietario sono prodotti del capitale tanto quanto il proletariato:

> Le vostre idee stesse [libertà, cultura, diritto] derivano dai rapporti di produzione e di proprietà borghesi, così come il vostro diritto non è altro che la codificazione della volontà della vostra classe, volontà il cui contenuto è dato dalle condizioni materiali di esistenza della vostra classe (Marx, Engels 1848, pp. 41-42).

E ancora, parlando di *laissez faire* e di libera concorrenza: l'idea che la competizione economica sia uno scontro tra indi-

vidui liberati dalle catene della struttura della produzione tipica del Medioevo è un mito, un'assurdità, una colossale bugia. Sul mercato si scontrano *capitali*, non individui, e ciò che chiamiamo autonomia altro non è che un derivato delle necessità di un capitale che vuole muoversi sempre più rapidamente e liberamente sui mercati. È per questo che

> la libertà individuale è allo stesso tempo la più completa soppressione di tutta la libertà individuale e la sottomissione totale dell'individuo alle condizioni sociali che prendono la forma di forze materiali (Marx 1939-41, pp. 151-152).

La liberazione di un presunto individuo "naturale" da parte del sistema capitalistico è una triste illusione. La rivoluzione che ha sottratto alla società civile la sua immediata politicità ha sdoppiato l'uomo in individuo egoista (il membro della società civile) e cittadino, mettendo il primo a fondamento del secondo come la base naturale di un'astrazione, come presupposto non ulteriormente fondato (Marx 1844, pp. 76-77) – laddove invece sono proprio le forze sociali, gli elementi spirituali e materiali impegnati in uno "sfrenato movimento", a pretendere l'emergere dell'idea di un individuo indipendente ed egoista, "reale ma infedele all'essenza dell'uomo, un fenomeno non vero (*unwahre Erscheinung*)" (Dumont 1977, p. 194). Solo quando l'uomo riassumerà in sé il cittadino, e diventerà un "membro della specie" direttamente nella sua vita empirica, riuscendo a organizzare "le sue 'forces propres' come *forze sociali*" riunendole a sé, soltanto allora l'emancipazione sarà compiuta (Marx 1844, p. 79).

È in Durkheim, tuttavia, che l'individualismo viene per la prima volta raccontato e giustificato come complesso simbolico-ideologico che corrisponde alle esigenze integrative del moderno. Descrittivamente, le mosse sono due. La pluralità, un dato immediato dell'esperienza[16], viene trasformata in un tratto tipico della modernità, così che l'attenzione si orienta su una certa declinazione della differenza: le incompatibilità, a volte radicali, tra le visioni del mondo – professionali, estetiche, ideologiche e morali – presenti in una società i cui

membri si avviano a non avere più nulla in comune. In secondo luogo, la pluralità viene ricollocata al livello della concettualizzazione sociologica e dell'osservazione empirica – e lì viene risolta – come esito della più profonda differenziazione delle sfere sociali. Qui Durkheim percorre binari assai consolidati. Si pensi alle *Considerazioni intermedie* di *san Max*. O anche al passaggio della *Questione ebraica* in cui *san Karl* evoca la differenziazione della religione con la più classica delle espressioni hobbesiane:

> [La religione] è divenuta lo spirito della *società civile*, della sfera dell'egoismo, del *bellum omnium contra omnes*. Essa non è più l'essenza della comunità, ma l'essenza della *distinzione*. Essa è divenuta l'espressione della *separazione* dell'uomo dalla sua *comunità*, da sé e dagli altri uomini (Marx 1844, p. 60).

La sociologia indica e di/mostra la crescente autosufficienza di ambiti come l'economia, il diritto, la famiglia, l'educazione e la politica. E il processo di differenziazione finisce per richiedere una trasformazione dei modelli simbolici e di valore condivisi: ci vuole *una nuova religione* capace di permettere la convivenza delle "vecchie" religioni in un mondo sociale del tutto rinnovato e ormai liberato dalle catene della tradizione.

E allora. Dopo che le Rivoluzioni hanno eroso l'autorità del passato, dopo che la differenziazione ha dato luogo a continue lotte tra "gli dèi che presiedono ai singoli ordinamenti e valori" (Weber 1919, p. 31), è l'*individuo* l'unico candidato rimasto per occupare il ruolo di fulcro simbolico di quella "comunità intellettuale e morale" che deve esistere tra i membri di una formazione sociale per garantire la persistenza di quest'ultima. Letta così, la soluzione di *sant'Émile* ha il merito di *eliminare del tutto la necessità di scegliere tra società e individuo*. Società e individuo, è questa l'intuizione[17], vengono separati concettualmente, e mentre la prima viene elevata a un livello generale e formale – diventa cioè l'idea di una comunanza intellettuale e morale tra i membri di *qualsiasi* comunità –, il secondo viene collocato a un livello più specifico, più empirico, più concreto. Sociologico, appunto.

L'individualismo, il sistema di pensiero che riconosce l'individuo e la sua dignità come vero e proprio centro sacrale della società, è lo *specifico contenuto* che caratterizza (o che dovrebbe/potrebbe caratterizzare) la coscienza collettiva di uno specifico insieme di persone. In altre parole, l'individuo non esiste come ontologia, o come "verità razionale" che nel passato si trovava costretta sotto le incrostazioni e le minorità sfruttate da religioni e superstizioni, ma piuttosto come simbolo che sta al fondo delle idee, dei pregiudizi e delle credenze che formano l'*ethos* moderno.

Paradossalmente ma non troppo, nel momento in cui tali idee si concretizzano in norme e pratiche sociali, il soggetto individuale "prende esistenza". Esso esiste prima come necessità, poi come simbolo, poi come pratica e di nuovo come simbolo:

> L'individuo è una *rappresentazione sociale* (...). Perché l'individuo prenda esistenza, dunque, è stato necessario che la sua *rappresentazione formale* si sia progressivamente imposta alle coscienze (Karsenti 1999, p. 417).

Se l'individualismo sarà la religione "di domani" è appunto perché in una società ampia, complessa e in continuo mutamento l'unico *comune* rimasto è, per Durkheim, "la qualità di uomo". Trasferito da un livello analitico all'altro – dalla spiegazione dell'ordine alla comprensione della modernità – l'individualismo non è più qualcosa da eliminare ma qualcosa che, una volta spiegata, è in qualche modo da accogliere. Una soluzione economica ed elegante in cui, dopo essere stato escluso dall'ambiente ontologico della teoria, l'individuo si ripresenta non una ma *due* volte: la prima come *fenomeno* prodotto dalla differenziazione sociale, la seconda come *necessario* fulcro simbolico della "nuova" società complessa. In altre parole, la sociologia comincia a elaborare la distinzione tra la forma e la genealogia dei modelli simbolici interiorizzati e il loro contenuto: se le prime sono innegabilmente sociali (cioè *non* individualisticamente fondate), il secondo *deve* essere capace di realizzare quell'esigenza di "individualizzare gli

individui" che pare discendere direttamente dalla crescente differenziazione delle sfere sociali.

Benché la linea del ragionamento sia chiara, in Durkheim l'individualismo è ancora invocato, non propriamente spiegato. Se ne dimostra la necessità funzionale, e al tempo stesso si indica l'esistenza di una categoria – "la qualità di uomo" – che in fondo pretende di tradurre un essere in un dover essere. Ciò dà origine a una sorta di esortazione morale naturalizzata che, pur essendo coerente con le sue premesse (Durkheim 1925, intr. e pp. 64-65), non lo è con il progetto di una scienza sociale differenziata. In secondo luogo, elaborare una teoria che trascenda la pura osservazione empirica significa risolvere una volta per tutte la questione dell'origine dell'"egoismo", cioè delle motivazioni che spingono gli individui a comportarsi in maniera difforme dalle regole che pure hanno interiorizzato. L'*homo duplex* non la scioglie e anzi complica tutta la discussione nel momento in cui si alterna ad altre soluzioni più culturaliste (Giddens 1977c, pp. 283-286; Durkheim 1914). Inoltre, l'idea che la realizzazione dell'individualismo morale debba passare attraverso il rapporto tra Stato e corporazioni ha un peso sociologico che la teoria durkheimiana dell'istituzionalizzazione non è in grado di sostenere (Bach 1990, pp. 193-197; Karsenti 1999, pp. 412-415; Giddens 1977c, pp. 290-291). In ultima analisi, le classiche accuse di conservatorismo, sociologismo e reificazione – ma anche di radicalismo e anti-individualismo, a testimonianza della distanza del modo di ragionare, che ambisce a essere strettamente scientifico, del sociologo di Epinal (Cedronio 1989) – derivano tutte da una mancanza di chiarezza tra i vari livelli su cui si gioca la sociologia.

I problemi sono due, opposti ma convergenti. Da una parte, bisogna convincere la modernità del fatto che rifiutare l'individuo come fondamento dell'ordine sociale non significa negarne il primato morale. L'equazione è dura a morire. Dall'altra bisogna spiegare in maniera convincente come sia possibile tenere insieme le due dimensioni. La logica dell'immunizzazione *non* richiede affatto che l'individuo immunizzato sia "egoista" nel senso banale del termine, cioè che pen-

si soltanto a sé stesso e al proprio benessere. È del tutto evidente che le antropologie compatibili con l'impostazione immunitaria sono molteplici, e che probabilmente quelle "egoistiche" o anche solo "edonistiche" non siano neppure quelle più autentiche (von Hayek 1949). La chiave dell'idea di immunizzazione sta nella forma del ragionamento e nelle conseguenze che esso comporta per i termini fondamentali del discorso sociale e politico – libertà, uguaglianza, relazione, società. E la forma del ragionamento è, necessariamente e per definizione, strettamente individualistica, seppur malinterpretata, travisata o eccessivamente schematizzata. Dalla parte della sociologia, però, la spiegazione – e cioè il *trait d'union* tra le *due* domande – continua a latitare. È per questo che altre scienze umane, oppure una sociologia del tutto appiattita su una comprensione economicistica e psicologistica dell'uomo e della società – il che equivale a dire: una sociologia normalizzata e de-sociologizzata –, vengono ritenute più adatte non solo a comprendere, ma anche a giustificare e a difendere la modernità.

Ab uno disce omnis. Excursus sulle avventure di sant'Émile nella società degli individui

Se è vero che Durkheim tenta di capovolgere l'individualismo moderno giocando la carta della distinzione tra teoria generale dell'ordine e fenomeno empirico[18], è altrettanto vero che dire "individuo", senza alcuna qualificazione, non basta. Il rapporto di Durkheim con i vari individualismi merita allora un breve *détour*. Nell'articolo sui *Principi del 1789 e la sociologia*, il bersaglio è l'individualismo astratto che intende l'uomo come "un tutto, un essere personale e egoista" e che considera la società come un mostro che ne impedisce dall'esterno il libero sviluppo. Secondo i sostenitori di tale posizione l'individuo si è finalmente scoperto tale e sarebbe libero di perseguire i propri fini – creando, dove necessario, forme contrattuali di associazione con altri individui altrettanto interessati – se il potere prodigioso della società non lo tenesse

incatenato nelle segrete dell'arbitrio e della tradizione. La critica durkheimiana colpisce soprattutto Spencer, ma anche Kant e Rousseau, poiché l'egoismo dell'individuo astratto non è necessariamente materiale, ma anzi può essere morale quando, come nel caso di Kant, egli non abbia "altro scopo da quello dello sviluppo della propria personalità morale" (Durkheim 1890, p. 233). Per Durkheim tuttavia questo individuo non ha alcuna esistenza sostanziale e dunque non può stare a fondamento della società:

> L'uomo reale non ha nulla in comune con questa entità astratta; appartiene a un tempo e a un Paese, ha delle idee, dei sentimenti che non nascono da lui, ma da ciò che lo circonda; da dei pregiudizi, delle credenze; è sottomesso a regole d'azione che non ha creato e che tuttavia rispetta (p. 231).

Ciò che fa di ogni essere umano un uomo concreto, *quell'*essere umano, è ricondotto da Durkheim a fattori e caratteri sociali: idee, cittadinanza, "carattere nazionale", credenze, pregiudizi. La base dell'ordine va dunque cercata tra queste caratteristiche e non nell'astrattezza dell'individuo e nelle sue libertà – libertà che, anzi, rischiano di mettere in discussione quelle stesse fondamenta. L'articolo sui *Principi* si conclude sottolineando l'importanza della tradizione, dello "sviluppo organico della società" e della "dipendenza in cui noi ci troviamo nei confronti delle generazioni passate e degli ambienti di ogni genere che ci circondano" (p. 234). Qui, la netta presa di posizione a favore della comunità mette in secondo piano l'individuo (anche Durkheim 1893, pp. 183-184).

Nell'*Individualismo e gli intellettuali*, datato 1898, Durkheim parla invece di una contrapposizione tra due tipi di individualismo e rovescia in maniera spettacolare la precedente critica a Kant e Rousseau. L'occasione è data da una disputa con i tradizionalisti cattolici, che accusano gli *intellectuelles* di favorire la "grande malattia del nostro tempo". Questa volta l'individualismo morale di Kant e Rousseau si contrappone all'individualismo egoistico di Spencer e degli economisti – un "meschino commercialismo che riduce la so-

cietà a non esser altro che un vasto apparato di produzione e di scambio" (Durkheim 1898, p. 282). La critica dei tradizionalisti, afferma Durkheim, può colpire il secondo, ma non il primo. Danneggiando quest'ultimo rischia anzi di far crollare l'ultima "riserva di idee e sentimenti collettivi che costituiscono l'anima stessa della nazione" (p. 293). Dice il verbo di *sant'Émile*:

> Il liberalismo del XVIII secolo (…) che è, in fondo, l'oggetto della disputa, non è semplicemente una teoria astratta, una costruzione filosofica; esso si è trasferito nei fatti, è penetrato nelle nostre istituzioni e costumi, si è unito a tutti gli aspetti della nostra vita (p. 285).

Ormai lo scontro avviene sul ring delle rappresentazioni collettive. I due individualismi sono altrettante *Weltanschauung* la cui adeguatezza, sociologicamente parlando, si misura sulla capacità di integrare più o meno saldamente la società. E qui sta, per Durkheim, la differenza cruciale tra i due tipi di individualismo. In Spencer "l'individuo, di per sé, nascendo ha certi diritti, per il solo fatto di esistere (…). Egli è un essere vivente, dunque, ha il diritto di vivere, di non essere ostacolato da nessun altro individuo nel funzionamento regolare dei propri organi" (Durkheim 1950, p. 64), e ciò vale per ognuno – ogni individuo considerato come "essere vivente" è un particolare che merita rispetto. Per la Chiesa illuministica di *sant'Émile*, invece, "il punto più profondo dell'individualità è il punto dell'uguaglianza universale" (p. 45; Giddens 1977c). Le filosofie dell'imperativo categorico e della *volonté générale* evidenziano infatti i motivi che trascendono la particolarità di ogni individuo riferendosi alla "qualità di uomo *in abstracto*". Si "agisce bene" quando le proprie massime di azione sono, kantianamente, generalizzabili – il che equivale a dire: l'individuo non va rispettato per ciò che è concretamente ma perché in lui c'è una scintilla di umanità. Non è il particolare, ma l'*universale* che esso contiene a comandare rispetto:

> In realtà, l'individuo riceve la dignità da una fonte più alta, comune a tutti gli uomini. Se egli ha diritto al rispetto religioso, ciò deriva dal fatto che in lui vi è qualcosa dell'umanità. L'umanità è da rispettarsi e sacra; orbene essa non si esaurisce completamente nell'individuo. Essa è *ripetuta* in tutti i suoi simili (Durkheim 1898, p. 287, corsivo mio).

Ciò è ancora più notevole in quanto permette paradossalmente la liberazione dell'individuo in senso pieno e completo – cioè: non solo come attore economico più o meno razionale ma come essere razionale *e* passionale dotato di quel corredo di determinazioni religiose, culturali, simboliche che lo qualifica come uomo concreto. Occupare il punto di vista dell'universale significa che le differenze possono trasformarsi in accidenti dell'individuo ed essere tollerate perché in ogni singolo uomo è quanto vi è di universale, e non il particolare, a prevalere moralmente. E ciò è tanto più importante in una società che non solo istituzionalizza il dubbio sistematico – e che ha "per principale dogma l'autonomia della ragione e per principale rito il libero esame" (p. 288) – ma che vede al proprio interno un proliferare senza sosta di identità, idee e posizioni politiche diverse. In questa situazione, in cui il miracolo dell'armonizzazione spontanea non può "accadere" naturalmente, è vero anche che l'ordine sociale, come dire, persiste. La società civile è allo stesso tempo l'insieme degli individui e lo spazio entro cui essi si esprimono, tutti, ognuno libero di agire nel perseguimento degli obiettivi che ha scelto in piena autonomia, ognuno libero di associarsi con altri per praticare una religione, creare e accumulare ricchezza, passare il tempo libero discutendo al caffè e così via.

È questo il punto in cui si inserisce Durkheim, spiegando sociologicamente il culto dell'individuo e la sua traduzione in diritti politicamente esigibili. La paradossalità della riflessione durkheimiana è data dal simultaneo mantenimento e rovesciamento dei significati e della gerarchia delle dimensioni fondamentali del pensiero politico della modernità. Dopotutto,

> la Rivoluzione francese, da oggetto di fede che era, diventa sempre più oggetto di scienza. La dottrina rivoluzionaria non ci appare più come un vangelo (…) ma ci abituiamo poco a poco a vedervi un importantissimo fatto sociale di cui cerchiamo di conoscere le origini e la portata (Durkheim 1890, p. 227).

La modernità pensa l'individuo come ciò che sta all'origine della società (e in questo senso Spencer è perfettamente rappresentativo) e mette lo Stato a difesa di un assetto giuridico concepito come semplice trascrizione positiva dei diritti naturali resi evidenti dalla ragione. Per Durkheim (1898, p. 284), invece, se la persona "ha qualcosa della trascendente maestà che le Chiese di ogni tempo conferiscono ai loro dèi", se l'individualismo può essere "una religione in cui l'uomo è, contemporaneamente, il fedele e il Dio", non è dovuto certo – come ormai è chiaro – a un dato di natura o all'attività della ragione. Qui sta la nuova critica a Kant e Rousseau. Se "gli attributi costitutivi della persona umana in generale" sono rimasti l'unica base possibile del legame sociale in una comunità solcata da differenze sempre più profonde ed evidenti, non è possibile né "corretto" (cioè: affidabile) sperare che essi si facciano presenti, per così dire, automaticamente a tutti gli individui.

In altre parole, non è vero che il sentimento della comune appartenenza all'umanità tutta viene dall'esercizio della ragione e nemmeno l'istituzione dell'ordine deriva da considerazioni prudenziali. Per Durkheim (1906, p. 195), anzi, è "un'illusione grossolana ritenere [di avere generato il nostro ideale di uomo] nel nostro foro interiore". La ragione, su cui si basa l'intera costruzione morale kantiana, è il prodotto e la sintesi di credenze contingenti e storicamente situate. "È la società che ci assegna questo ideale", che andrebbe rafforzato per mezzo di una educazione morale laica e sganciata dal tradizionalismo cattolico (Durkheim 1925, pp. 64-65). L'uomo può svilupparsi solo all'interno della società e tramite i valori che essa gli trasmette: non si tratta di scegliere tra usi collettivi e istinti "individuali" naturali, o di soccombere di volta in volta agli uni o agli altri, ma di obbedi-

re inconsapevolmente alla coscienza collettiva. E l'individualismo morale è, in tutto e per tutto, un fatto sociale: qualcosa che, e il paradosso è solo apparente, appartiene a "un ordine di fatti eterogenei in rapporto a fatti puramente individuali" (Durkheim 1966, p. 141). *L'individualismo sta oltre l'individuo*. L'autonomia ha senso solo se avviene all'interno di una società – nello stato di natura del *Contratto sociale*, dice Durkheim, non c'è né libertà né costrizione perché manca all'uomo la possibilità di pensare oltre l'immediato – e affinché una società esista, in generale, ci vogliono significati e credenze condivise: "Rousseau dice, in qualche parte, che l'autorità del legislatore, per essere rispettata, suppone già un certo spirito sociale, ma la costituzione della società lo suppone più ancora" (p. 189). E oggi, nella modernità, quello spirito sociale si rapprende attorno al concetto di individuo come concreto riflesso dell'umanità tutta.

Il principe Talcott

Nonostante i fallimenti iniziali la sociologia non si rassegna: forse non è ancora mezzanotte, forse le sorellastre possono essere zittite, forse il cocchio è davvero un cocchio e non, come tutti pensano, una zucca. La storia viene raccontata proprio dal principe azzurro che cerca di salvare Cenerentola dalla sua imbarazzante fuga notturna. Narra, Talcott Parsons, di una scienza sociale che nasce "contro", insoddisfatta dello strumentalismo, del formalismo e dell'individualismo di scienze che di sociale (e di umano) hanno ben poco. Ciò che unifica economia, diritto e psicologia è appunto il tentativo di ricondurre ogni fenomeno sociale alle "sue" premesse presociali, o addirittura *a*sociali – scelte razionali e interessate, contratti liberamente stipulati e processi interiori. Contro economia, diritto e psicologia, la sociologia sottolinea gli aspetti non razionali dell'azione umana, il mondo delle relazioni informali e la dimensione collettiva della convivenza, e tenta di sintetizzarli in un solo discorso (Parsons 1948c; 1956d; 1965c).

Fatica però ad affermarsi, in Europa come in America. I primi sociologi statunitensi – Graham G. Sumner e Lester F. Ward: siamo sempre a cavallo tra Otto e Novecento – si muovono in un ambiente intellettuale in cui "la dottrina darwinista [è] potente al punto che anche i suoi critici [sono] darwinisti sociali" (Biersted 1981, p. 86). In America, "sociologia" diventa soprattutto ricerca empirica a tutto campo, priva di ipotesi teoriche e radicalmente matematizzata. A Chicago, poi, ricomincia da capo, dimentica le sue radici, incontra il pragmatismo e si trasforma in una scienza praticamente orientata. Avvengono, è vero, dei recuperi – la riabilitazione di un autore europeo marginalizzato come Georg Simmel, per esempio –, ma è anche vero che pensatori come Weber e Durkheim non trovano spazio prima delle traduzioni e delle glosse, più o meno approfondite, proposte dallo stesso Parsons. Se un'annotazione storica e biografica può far premio, a questo punto, anche solo per evidenziare i cortocircuiti logici di questa mia ricerca, si può seguire Charles Camic nella descrizione dell'ambiente accademico americano degli anni Trenta. Crane Brinton, lo storico di Harvard a cui Talcott Parsons fa aprire la *Struttura dell'azione sociale*, "ancora nel 1939 cercava pubblicamente di ridicolizzare la sociologia come il 'soggetto intoccabile', impantanata in 'contenuti banali' e più incline all''alchimia' che alle scienze naturali o economiche" (Camic 1991, p. XXXVIII). Gli economisti di scuola istituzionalista si candidavano a costruire una scienza sociale sintetica liberata dalle pastoie dell'economia neoclassica, mentre i neoclassici auspicavano la "progressiva invasione" del campo sociologico da parte dell'economia (Camic 1987, pp. 277-281), senza contare che le riflessioni di autori importanti come Edward A. Ross e Charles H. Cooley gravitavano ancora nell'orbita della psicologia sociale.

All'incrocio di tali tensioni nasce un libro assai celebre, che assume da subito un valore paradigmatico. Nella *Struttura dell'azione sociale*, infatti, i molti motivi e le aspirazioni della sociologia parsonsiana sono immediatamente evidenti[19]. Il suo centro focale è la celebre tesi del superamen-

to dell'utilitarismo – "Chi legge più Spencer al giorno d'oggi?" –, illustrata mediante la convergenza tra quattro autori europei: Alfred Marshall, Vilfredo Pareto, Max Weber e, naturalmente, Émile Durkheim. Prima di approdare ai fantastici quattro, la *Struttura* affronta lo sviluppo del pensiero politico e sociale della tradizione liberale – soprattutto, ma non solo, inglese: Hobbes, Locke, Malthus, Marx. Ciò, tuttavia, non deve trarre in inganno. Parsons si rivolge ai propri contemporanei, ai sociologi innanzitutto ma anche agli uomini politici, agli intellettuali e ai cittadini. Pare infatti che l'oblio di Spencer sia dovuto, più che all'obsolescenza del suo pensiero e della tradizione a cui appartiene, alla sua profonda penetrazione nelle pratiche e nei modi di pensare, al suo farsi senso comune difficilmente sradicabile dalle coscienze e dalle abitudini degli occidentali. Tra le due sponde dell'Atlantico si aggira indisturbata una nutrita schiera di spettri, e Spencer è uno di essi. E d'altronde lo stesso Parsons si lascia sfuggire distrattamente che Spencer non era un profeta né un visionario, ma il semplice estremista di una "credenza profondamente radicata" (Parsons 1937a, p. 44).

La *Struttura* traduce nel lavoro scientifico un orientamento assai più generale, uno sforzo volto a superare non tanto "le delusioni ideologiche" quanto piuttosto "le errate autointepretazioni del suo tempo"[20]. Convinto sostenitore della democrazia e della società occidentale (Gerhardt 2002), Parsons vede il proprio *compito* come una chiarificazione delle condizioni culturali e valoriali necessarie al loro mantenimento e sviluppo. Le fondamenta ideologiche di un certo liberalismo, infatti, fanno sì che "i membri delle democrazie occidentali interpretino in maniera sbagliata la natura delle proprie istituzioni, la portata delle norme morali e anche il tipo di interazione tra individui su cui si basa la loro società" (Alexander 2001, p. 19)[21]. Bersaglio della *Struttura* è quel connubio tra individualismo e sovranità che trova in Thomas Hobbes il suo esponente più radicale e che è sempre sul punto di capovolgersi nel suo contrario, in un incubo totalitario capace di schiacciare completamente l'individuo e di annullarlo nel corpo sociale. Parsons (1937a, p.

45) scorge l'intimo legame – logico, ancor prima che storico – tra immunizzazione individuale e immunizzazione collettiva, la contiguità indissolubile e solo apparentemente paradossale tra assolutismo dell'individuo e assolutismo della collettività.

È un tentativo – l'ennesimo, e non ultimo, tentativo – di superare l'ontologia immunitaria offrendo alla modernità fondamenta scientificamente più solide di quelle che la filosofia politica e le altre scienze umane le hanno saputo dare[22]. Anche il fatto che la *Struttura* vada all'assalto del "behaviorismo rampante" per interposta persona, demolendo una versione idealtipica e per certi versi caricaturale di alcuni aspetti della dottrina classica dell'utilitarismo e della sua immagine dell'attore sociale (Parsons 1970c, p. 26), non deve ingannare. Puntare l'attenzione sulla sovrastruttura lessicale dell'"utilitarismo" e, soprattutto, sulla "razionalità strumentale" vorrebbe dire cogliere soltanto una parte della storia. Quando Parsons (1937a, pp. 103-104) compendia le due visioni del *mainstream* moderno sotto forma di corni del dilemma utilitaristico – distribuzione casuale dei fini *versus* determinazione estrinseca dell'agire – sta dimostrando che nel primo caso (la casualità dei fini) gli assunti antropologici finiscono per avere un ruolo secondario e accessorio. Sta cioè creando un'immagine dell'immunizzazione dalla quale vengono espulsi assunti antropologici quali l'egoismo, la ricerca del piacere o la razionalità strumentale.

E dunque: l'utilitarismo[23] è *una* delle possibili forme che può assumere una visione immunitaria, ma non è l'unica né, probabilmente, la più rilevante – è in un certo senso la forma che Parsons si trova a portata di mano e che può utilizzare facilmente perché è riconoscibile da chiunque. In un saggio sull'interazione sociale scritto trent'anni dopo la *Struttura* il punto è immediatamente evidente nella genealogia filosofica del soggetto che va da Cartesio fino a Marx, passando per Hobbes, Kant ed Hegel. Il *Discorso sul metodo*, afferma Parsons (1968e, p. 155), è senza dubbio il primo passo della riflessione moderna sull'intersoggettività, ma

è un passo falso: in Cartesio il soggetto è uno solo, quello che conosce, e non vi è alcuna interazione con l'altro, al punto che l'"interazione" non è mai altro che "azione". Nella filosofia moderna "l''Io' che pensa, e dunque esiste, è *dato*", e non si fa *mai* nel contatto con l'altro. Alla fonte, nella sua versione più pura e fondativa, l'individuo della modernità è un *homo clausus*, che basta a sé stesso, incapace – perché è questo che il *principe Talcott* sta dicendo discutendo della relazione soggetto-oggetto in Cartesio – di considerare l'altro come un altro. Utilitarismo, kantismo, hegelismo e marxismo non fanno che replicare, con strategie ed esiti diversi, questo primo abbaglio. È significativo che Parsons individui nella concezione del *looking-glass self* di Cooley un passo decisivo verso l'idea del "carattere realmente indeterminato del sé" (p. 164), indeterminato non in senso assoluto, ma perché il soggetto "deve potersi" fare e dare nella relazione sociale, e non essere già/sempre concluso e inattaccabile. Anche il lungo passo che segue, tratto da *The American Societal Community*[24], mostra che il ricorso all'utilitarismo è un modo per rappresentare l'immunità in maniera estremamente incisiva:

> All'interno della tradizione utilitaristica, e nonostante le differenze, Hobbes, Locke e Spencer condividevano una comune attenzione per il concetto di "interesse egoistico" (*self-interest*). Tutti costoro, cioè, postulavano un'immagine dell'uomo nello stato di natura come un essere del tutto "per sé" (*on his own*) come individuo, e spinto a legarsi agli altri in sistemi relazionali sociali collettivi unicamente dai vantaggi che lo "stare insieme" nell'impresa sociale garantiva all'individuo come tale. Quello che fece Durkheim, più radicalmente e coerentemente di qualunque autore del suo tempo, fu spostare il punto centrale dall'interesse egoistico dell'individuo, nel senso dell'individuo nonsociale, al suo contrario, la concezione per cui l'individuo umano è un essere sociale "per natura", che si trova ad affrontare il compito di sviluppare una propria individualità. Lungi dall'essere la "condizione naturale" dell'uomo, quest'ultima deve essere considerata come un qualcosa da conquistare (Parsons 1979f, p. 38).

Centrale non è la razionalità strumentale né i vantaggi dell'associazione, quanto piuttosto l'idea che l'individuo si pensi originariamente *on his own*, che la sua soggettività sia data e non qualcosa che deve farsi, che la natura produca individui "non-sociali". E tuttavia, diversamente da Durkheim, che si era impegnato nella creazione di una morale "scientifica", Parsons intende il suo compito in senso strettamente cognitivo. Occupando la posizione di accademico, Parsons realizza la sua prestazione *traducendo i problemi del suo tempo in questioni analitiche*. All'interno della più ampia strategia parsonsiana questa mossa è senza dubbio la pietra angolare di una nuova interpretazione della modernità, del tutto interna a una prospettiva autenticamente sociologica. È da questo punto di vista, io credo, che Parsons e la sua opera danno il meglio di sé – l'accusa di avere operato un'indebita reificazione o la naturalizzazione di una specifica esperienza storica, come gli rinfacceranno trent'anni dopo Charles Camic e Norbert Elias[25], finisce per non cogliere l'architettura complessiva del progetto e per rivelarsi, dopotutto, assai sterile.

Scacco in tre mosse

Il *principe Talcott* rappresenta dunque il tentativo di riconciliare sociologia e modernità superando l'*impasse* emerso dall'esplicito rifiuto durkheimiano della fondazione individualistica dell'ordine sociale. La scommessa, in altre parole, è di *spiegare l'emergere (e poi la necessità) dell'immunizzazione mediante un quadro generale di tipo non individualistico*. Come dicevamo, spiegare e giustificare l'individualismo moderno con strumenti alternativi a quelli del *mainstream* intellettuale, scientifico e simbolico della modernità stessa. Per far ciò, per tenere insieme *i due progetti* – la sua domanda potrebbe essere: com'è possibile una società apparentemente hobbesiana? –, Parsons *decide* che sono necessari anzitutto strumenti teorici nuovi, diversi, o anche solo più coscienti e raffinati. *La teoria è lo strumento che Parsons inventa* per

uscire dalle secche concettuali in cui erano finiti *sant'Émile* e la sociologia. Non serve citare *san Max* per ricordare che gli elementi causali sono molteplici, e il mio fuoco d'interesse serve, anzitutto, a separarli analiticamente e a concentrare l'attenzione su uno di essi. Nella sottolineatura dell'importanza della teoria c'è il tentativo di affermazione accademica, c'è l'intenzione di costruire una scienza vera e propria, lontana dai profetismi e dagli appelli morali di tanti "sociologi" americani ed europei, ci sono interessi politici nel senso più ampio dell'espressione, ci sono tendenze di ricerca strettamente intese. Ma c'è, anzitutto, una fortissima e decisa riflessività.

Ancor più di Durkheim, infatti, Parsons è il primo vero sociologo in senso stretto. Riprendendo quanto dicevo in apertura: come non è un caso che i primi sociologi siano tutti anche "qualcos'altro", non è un caso che il vocabolario sociologico di base – concetti come ruolo, norma, struttura, sistema, socializzazione, anomia, devianza, usciti quasi indenni dagli scontri all'arma bianca della fase post-classica della disciplina – sia da ricondursi in qualche modo ai "due grandi sociologi in senso stretto, Durkheim e Parsons" (Dal Lago 1987, pp. 10-12; Giddens 1977a). Gli strumenti con cui la sociologia è stata *distillata* dalle scienze umane e dalla filosofia del suo tempo sono rimasti in gran parte nelle mani dei due studiosi che più attivamente e pervicacemente si sono impegnati nella creazione di un paradigma distintivo. Pur criticati in tutte le salse, *sant'Émile* e il *principe Talcott* sono riusciti a dare alla sociologia il suo (il loro!) sapore particolare, quell'ingrediente in più che la distingue da qualunque altra pietanza sulla tavola della modernità. Durkheim getta le basi, ma è Parsons che con la *Struttura* "riconosce", monda, separa, intona ciò che può avere cittadinanza in sociologia da ciò che rimane, o che dovrebbe rimanere, al di fuori dei suoi confini[26]. Il paragone non suoni irriguardoso: *distinguendo e nominando Parsons compie un vero e proprio atto di creazione*. Ogni altro tentativo e ogni altra proposta dovranno volenti o nolenti fare i conti con quel suo primo gesto.

È chiaro ormai che Talcott Parsons trova il nucleo di verità della soluzione sociologica al problema dell'immunizzazione nell'opera di Émile Durkheim[27]. Questa citazione dalla *Struttura dell'azione sociale* parla del *Suicidio*, ma ha una portata assai più ampia:

> L'"individualismo' moderno, compresa la componente egoistica del suicidio, non coincide con l'emancipazione dalla pressione sociale, ma con un tipo particolare di pressione sociale. In entrambi i casi è principalmente questione della disciplina alla quale l'individuo è sottoposto, attraverso la partecipazione alle credenze e ai sentimenti della sua società (Parsons 1937a, p. 381).

Il meccanismo è già lì. Ma va precisato, ripulito, strutturato, proiettato su un grande schermo, dev'essere reso capace sia di trascendere la problematica del moderno sia, una volta trascesa, di ricomprenderla e di tradurla secondo un vocabolario migliore. L'ambiguità durkheimiana – il pendolare, pur in opere diverse, tra soluzioni ipermoderniste come la divisione del lavoro e recuperi di visioni oniriche come la religione "pura" degli aborigeni australiani (Rosati 2005, pp. 19, 32) – va raddrizzata ed eliminata una volta per tutte. La concezione della società come cosa va cancellata oltre ogni possibile dubbio. La relazione con la modernità *mainstream* va recuperata e curata. I passaggi sono essenzialmente *tre*.

La prima mossa riguarda i ferri del mestiere. Non può darsi, secondo Parsons, alcuna scienza che operi a prescindere da un complesso coordinato e sistematico di concetti di base, intesi come strumentario trascendentale che permette l'osservazione stessa dei fenomeni. È quella che Parsons definisce "teoria dell'azione", distinguendola sia dalla sociologia in senso stretto sia, con qualche incertezza, dalla teoria del sistema sociale. Il secondo passaggio è l'idea di declinare la teoria dell'azione sul modello volontaristico o, per meglio dire, sul doppio principio di istituzionalizzazione e interiorizzazione. Cioè come concretizzazione di modelli culturali cognitivi, espressivi e valutativi che finiscono per

permeare l'insieme dei fenomeni sociali strutturali di una pellicola che se da una parte aderisce strettamente alla specificità della situazione, dall'altra esercita una fortissima pressione contenitiva sulle differenze. Il terzo passo consiste nell'elaborazione di una teoria della società di stampo funzionalistico, combinata soprattutto negli ultimi anni con un recupero dell'evoluzionismo.

Il punto è: la relazione che lega le tre mosse è necessaria o contingente? Elaborare uno schema analitico, come progetto astratto, porta intrinsecamente a prediligere l'ipotesi volontaristica? E l'abbracciare lo schema di istituzionalizzazione e interiorizzazione deve proprio risolversi in una teoria funzionalistica della società? Non si potrebbe tranquillamente troncare l'analisi sul livello delle singole strutture, sui processi, sulle dinamiche del potere o dello scambio, o, al massimo, su *categorie* di fenomeni? Dopotutto la maggior parte degli studi sociologici non va oltre questo livello e anzi contesta esplicitamente la possibilità e la necessità di una teoria complessiva della società. E poi, a sua volta, è forse necessaria la "soluzione finale" che recupera una forma di evoluzionismo strutturandola come processo di differenziazione (strutturale) e generalizzazione (culturale)? A prima vista parrebbe di no. L'idea viene espressa icasticamente da Niklas Luhmann: rispetto alla risposta parsonsiana alle questioni cruciali della sociologia

> ulteriori sforzi di modernità e numerosi americanismi, il trasferimento della dicotomia di Tönnies nella concezione di *pattern variables* e la descrizione di un moderno ordine dei valori come *instrumental activism* non sono progettati nel design teorico come necessità (Luhmann 1981, p. 103).

Non c'è alcun dubbio che Luhmann abbia ragione se accettiamo che la sociologia si definisca per lo sguardo che getta sui fenomeni (p. 13) e, soprattutto, se teniamo come *focus* dell'analisi *la sua* (di Luhmann) domanda istruttiva – com'è possibile l'ordine sociale? Ma allora, se i tre passaggi non si implicano l'un l'altro, *perché* si trovano legati tanto

strettamente da sembrare, a tratti, indistinguibili? Se combiniamo la questione generale dell'ordine con la necessità di una spiegazione sociologica dell'individualismo le tre mosse assumono una consistenza e una coerenza maggiore, anche se non perfetta. Vediamo come.

Apertura…

Il primo passaggio realizza due obiettivi: circoscrivere definitivamente le pretese della sociologia, eliminando l'ipotesi di costruire una *master science* della società alla quale ricondurre e assoggettare le altre scienze umane; e creare un meccanismo mediante il quale ricomprendere la modernità, pur con le sue straordinarie caratteristiche, entro un quadro analitico più generale in cui sia possibile una volta per tutte ordinare e mettere in relazione le varie fasi dello sviluppo della civiltà occidentale. Si tratta di un doppio depotenziamento: della sociologia nei confronti della modernità e viceversa. Il primo, quello del punto di vista sociologico, passa attraverso un progressivo, ancorché incompleto, allontanamento dall'empirismo. Costruendo criticamente l'oggetto a partire dallo sguardo dell'osservatore – istituendo cioè la *Problemstellung* sociologica in termini espliciti e neokantiani (oppure: espliciti *perché* neokantiani) – Parsons indebolisce l'atteggiamento radicale, anti-individualistico, collettivistico, decentrante e desoggettivizzante della sociologia nei confronti della modernità. La rende più accettabile, limitandone la pretesa di verità e circoscrivendone le ambizioni – distinguendola, per poi riaccostarla cautamente, alle altre scienze sociali e alla psicologia. La riflessività di Parsons, tra l'altro, emerge nel momento in cui comprende, e *sottolinea*, che la sociologia, come tutta "l'indagine scientifica, quindi, è un sistema d'azione da analizzare negli stessi termini di qualsiasi altro [e non] una classe di azioni di tipo diverso" (Parsons 1937a, p. 646). Se una critica *deve* esistere, essa sarà di tipo "interno", e non "esterno" come pure volevano i primi sociologi e i fondatori della sociologia del-

la conoscenza. La contraddizione inerente al ruolo del sociologo "smascheratore di miti" viene in qualche modo dimidiata, se non proprio risolta, grazie alle considerazioni metodologiche di base[28].

Dall'altro lato, la metodologia sviluppata da Parsons opera come depotenziamento preventivo del fattore di discontinuità del moderno – operazione che si presenta, attenzione, non come giudizio di desiderabilità su questo o quel tipo di società[29], ma come atto in cui si istituisce uno specifico livello *formale*. In altre parole: *già* l'idea stessa di utilizzare uno schema analitico complessivo per l'analisi di qualsivoglia forma sociale finisce per ridurre la portata epocale della rottura della modernità – tra l'altro mai negata *tout court* – e permette di ricomprenderla come caso specifico entro un genere più inclusivo. Se la società moderna è analizzabile con le medesime categorie che utilizziamo per leggere le società premoderne, e viceversa, allora *tanto* diversa non deve essere. Scrive Harold Bershady (1973, p. 12, corsivo mio):

> Parsons cerca di *dissolvere* tutte le singole società in un insieme di caratteristiche e funzioni. Tali caratteristiche e funzioni, ampie e complesse come è giusto che siano, quando vengono combinate in maniera diversa dovrebbero riprodurre ogni singola società.

La coppia concettuale tönnesiana viene rielaborata nelle sue fondamenta: la *Gesellschaft* non potrà mai sostituire la *Gemeinschaft* perché la prima è forma storica mentre alla seconda è garantita anche e soprattutto una valenza analitica. Per questo Alexander (2001) può parlare, in riferimento alla *Struttura*, di una "versione repubblicana del liberalismo" – una formula che riecheggia quella, proposta da Mark Cladis (1992) per Durkheim, di "difesa comunitarista del liberalismo". Se misurato sullo sfondo della spiegazione evolutiva dell'emergere della società moderna, il tema della teoria analitica della società ricopre un ruolo centrale: è impossibile, se non si ha un'immagine astratta della società, indicare la direzione dell'evoluzione societaria e valutare su

quel metro la superiorità o l'inferiorità di una certa configurazione storicamente esistita o esistente. Senza una teoria generale si ricade nell'intuizionismo, nel moralismo o nell'impossibilità di giustificare le proprie posizioni, esiti che nella modernità coincidono – si pensi solo alle contraddizioni della *Scienza come professione* – e che evidentemente Parsons, vedendone la debolezza, vuole evitare[30]. Ma questo è già un passaggio successivo.

... arrocco...

Il secondo depotenziamento spinge Parsons a cercare una via per superare la diatriba tra positivismo e idealismo, quella, cioè, su cui si dispongono le due parti principali della *Struttura*. Come ha spiegato Lewis A. Coser, benché il positivismo rimanga il bersaglio principale di Parsons, le risorse teoriche per il suo superamento non si trovano certo nella tradizione idealistica tedesca:

> Se le caratteristiche di base di ogni società particolare devono essere determinate dal suo *ethos*, diventa impossibile sviluppare una teoria generalizzata della società che possa spiegare l'agire umano al di là delle differenze culturali (Coser 1976, pp. 147-148).

Ma, come dimostrano *ex post* i risultati della migrazione di un ex discepolo come Alexander verso lidi sempre più culturalisti (e durkheimiani), la soluzione non sta nemmeno in una semplice messa a punto del meccanismo teorico della coscienza collettiva – né nella semplice reinterpretazione di *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* –, in quanto rimane la possibilità di una eterogeneità di fondo e, in ultima analisi, di un relativismo assai spinto in cui le categorie di base della scienza devono adattarsi di volta in volta all'oggetto, perdendo di unità e raffrontabilità[31]. Tornano alla mente un paio di cruciali passaggi di Durkheim (1895, p. 82): "Resta vero che le istituzioni morali, giuridiche, economiche, e via dicendo, sono variabili all'infinito". Letta all'interno della logica par-

sonsiana l'affermazione nasconde un trabocchetto: le istituzioni rimangono *istituzioni*, ma la configurazione, il contenuto dei valori, la specifica direzione in cui l'ordine normativo può indirizzare lo svolgersi della società diventano, da un punto di vista logico, del tutto contingenti. E infatti:

> È impossibile comprendere come lo stato a cui la civiltà è giunta (…) possa essere la causa determinante dello stato seguente: le tappe successive che l'umanità percorre *non nascono le une dalle altre* (pp. 111, 113, corsivo mio).

È uno sfondamento che Parsons vuole evitare e che va combattuto con gli strumenti della teoria.

La soluzione sta nell'invenzione e nella stabilizzazione di un meccanismo generale del rapporto tra cultura, relazioni sociali e personalità individuali: la teoria normativa dell'azione o "volontarismo". Sancita la necessità di un insieme di concetti analitici di base, Parsons elabora un *framework* in cui il "sociale" consiste anzitutto di norme e valori condivisi articolati in ruoli e collettività; gli aspetti più "materiali", pur garantendo a norme e valori la necessaria quantità di "energia", dipendono da essi per la loro "forma". È a questo livello che va cercata la soluzione al problema dell'ordine sociale e che vanno cercate le spiegazioni relative alla forma delle comunità, e quindi anche le loro differenze. Un sistema sociale è un insieme di azioni coordinate. Dal canto loro, gli attori agiscono rispondendo ad aspettative secondo modelli di comportamento che hanno appreso mediante l'interazione con altri attori. In una formulazione di poco precedente alla pubblicazione del *Sistema sociale*, Parsons esprime l'idea così:

> L'asse principale intorno al quale il sistema delle aspettative di qualsivoglia personalità si organizza nel corso del processo di socializzazione è la matrice che lo connette ai sistemi di aspettative degli altri, così che la reciprocità degli schemi relazionali socialmente strutturati (…) diviene direttamente, e in senso basilare, *costitutiva* di tali sistemi motivazionali (Parsons 1950c, p. 359; Parsons 1958c, p. 80).

Mediante la teoria normativo-volontaristica dell'ordine Parsons risolve due dei problemi di base della sociologia, uno teorico e l'altro metodologico. Il problema teorico è quello di *sant'Émile*: l'obbedienza alla norma come autonomia o come eteronomia e, al fondo, la "cosalità" del sociale. In Durkheim troviamo l'idea per cui la norma come fatto sociale è sicuramente esterna al soggetto eppure viene da esso interiorizzata fino a diventarne la "parte migliore". L'*escamotage* dell'*homo duplex* non risolve nulla in quanto, nonostante un'esplicita negazione, rimanda alla natura o alla semplice giustapposizione di elementi eterogenei, ben esemplificata dall'indicazione di "corpo" e "anima" come referenti:

> Questa dualità corrisponde, in definitiva, alla doppia esistenza che conduciamo contemporaneamente, l'una puramente individuale, che ha le sue radici nel nostro organismo, l'altra sociale, che non è che il prolungamento della società (Durkheim 1914, p. 357; Durkheim 1912, pp. 329-332).

Il punto è che qui l'autonomia del soggetto finisce per essere identificata con i suoi istinti pre-sociali, e quindi "egoistici", mentre tutto ciò che spinge, ancor prima che alla cooperazione, all'impersonalità dell'ordine sociale, viene considerato come comando eteronomo, e quindi eterogeneo rispetto all'"individuo". Nessuna scelta, in altre parole, è più una scelta[32]. Con la teoria dell'interiorizzazione, Parsons riprende l'intuizione originale di Durkheim – il fatto "osservabile" per cui l'obbedienza alla norma morale non è mai soltanto obbligatoria ma anche desiderabile in sé – e la traduce, usando Sigmund Freud, in un meccanismo stabilizzato in cui la dualità interno/esterno perde di significato. L'*autonomia* sta nel desiderare, da parte dell'attore, di conformare il proprio comportamento a norme sociali interiorizzate[33] – le quali, dal canto loro, sono l'esito di processi di selezione e consolidamento che nascono da specifiche interazioni.

Il volontarismo parsonsiano è precisamente il tentativo di destituire di senso, di svuotare del tutto, la questione

dell'eteronomia della norma sociale – la quale rimane "esterna", sia ben chiaro, nel caso non sia stata interiorizzata[34]. In questa nuova versione dell'interiorizzazione, non è più possibile indicare alcun dualismo costitutivo, né reificare fini personali e fini impersonali (Durkheim 1925, pp. 61-64; Durkheim 1914, pp. 345-346, 358). L'egoismo, l'altruismo e, per esempio, il "motivo del profitto" diventano altrettante forme istituzionali e culturali a cui l'individuo umano viene socializzato e perdono qualunque residuo di "naturalità". Così facendo, Parsons intende precisare tra gli altri anche il tema della socializzazione, che in Durkheim rimane oscillante tra l'indicazione di un percorso educativo assai strutturato e l'idea per cui le grandi concezioni religiose e morali "si producono nei periodi di effervescenza creativa" e vengono interiorizzate dai membri del gruppo una volta che quest'ultimo (e il rituale in cui esso si impegna) si sia sciolto e che "la comunione sociale abbia terminato il proprio compito" (p. 356). Al fine di rafforzare l'architettura del sistema, l'episodicità e la volatilità delle interiorizzazioni effervescenti devono essere eliminate. Per la seconda volta il codice-Freud del Super-Io viene a colmare le lacune della lettera durkheimiana.

Il problema metodologico è invece quello che Alfred Schutz illustra ricordando Henry Bergson. Che tipo di conoscenza possiamo avere delle motivazioni di un attore sociale? E poi, più in generale, come possiamo spiegare la società partendo dalla comprensione dell'azione? Se decidiamo di focalizzarci sul punto di vista soggettivo, cioè quello dell'attore, ci troviamo di fronte all'impossibilità stessa di osservare l'oggetto di studio, in quanto "l'unico modo che l'osservatore ha di accedere all'azione dell'attore è attraverso gli atti già effettuati. L'osservatore può osservare soltanto segmenti dell'attività dell'attore" (Schutz 1978, p. 40). Volendo descrivere ciò che accade all'interno dell'attore, il sociologo dovrebbe immergersi nella coscienza del suo oggetto, entrare profondamente nella sua personalità irripetibile, conoscere i suoi progetti, le sue esperienze, la successione genealogica delle sue aspirazioni e delle sue capa-

cità. In poche parole, alla fine “l’osservatore coinciderebbe con l’osservato”. Ma ciò non è possibile – o non è interessante, da cui la travolgente battuta di Brian Barry (1970, p. 155): “Esiste almeno un esempio concreto di uomo parsonsiano, cioè Parsons stesso”. Secondo Schutz la soluzione del dilemma sta nel tipizzare i motivi, essi stessi riferiti a situazioni, finalità e mezzi tipici e/o prevedibili. In ultima istanza non è necessario penetrare profondamente nell’attore individuale e nella sua personalità, in quanto “è sufficiente rintracciare le motivazioni tipiche” di attori tipici, le quali riescono a spiegare “l’azione come un atto tipico che emerge da una situazione tipica” (Schutz 1978, p. 53).

Dal punto di vista metodologico, la soluzione normativa del problema di Bergson basata sul doppio meccanismo di istituzionalizzazione e interiorizzazione è più importante di quanto non sembri, e può essere – e per Parsons certamente lo è – un superamento della logica weberiana degli idealtipi a cui Schutz fa riferimento. Non solo permette alla scienza sociale di cogliere qualcosa di reale-concreto, ma consente di concentrarsi innanzitutto sulla cultura – e quindi su un ente che ha una sua esistenza oggettiva, o almeno oggettivabile, nei simboli. Facendo affidamento sul meccanismo di istituzionalizzazione e interiorizzazione il sociologo può prendere le mosse da uno studio della cultura oggettivata – senza tipologizzare o creare finzioni come i tipi ideali –, scendendo poi al livello delle personalità e dei modelli di aspettative che strutturano le interazioni. In secondo luogo, permette di individuare i punti in cui i valori non sono realizzati come potenziali fonti di conflitto e stress sociale – di pre/vedere cioè una teoria della crisi e del mutamento. Infine, l’idea di una cultura che si istituzionalizza nelle relazioni e nelle strutture sociali fornisce allo scienziato sociale uno *yardstick* per valutare la realizzazione concreta dei valori che stanno alla base della società, creando un potenziale critico che non dipende dalla soggettività dello studioso, ma dalla concezione – il “sacro destro” – che la società ha di sé stessa[35].

... e scacco matto

Un ulteriore, e più rilevante, metro di giudizio scientifico deriva dall'elaborazione di una teoria della società nei termini del cosiddetto "schema d'interscambio", AGIL, uno strumento modellistico che individua nella soddisfazione di quattro prerequisiti funzionali i principi del buon funzionamento di un sistema sociale. Esso fornisce al sociologo un "altro" fantasmatico, cioè il sistema perfettamente funzionante, un modello latente che può dire quale società sia *più società* e quindi permette la *re-entry* dell'ipotesi evoluzionistica – senza una teoria della società sarebbe impossibile per Parsons reintrodurre tale cifra, e dall'altra parte la teoria è costruita a ritroso, cioè a partire dalla modernità stessa (Rocher 1972, p. 97). Il terzo e ultimo passo, il prevalere della funzione sulla struttura e l'invenzione di AGIL, permette a Parsons di affrontare il fatto sociale dell'individualismo da una posizione di forza, con uno schema teorico elaborato, sicuro, capace di indicare dove cercare e perché, e che ha già previsto la funzione che l'individualismo stesso può giocare nell'ambito di una società come quella moderna. La teoria, in altre parole, viene utilizzata come un sistema di trasformazione simbolica, una sorta di specchio nel quale il riflesso risulta sempre e comunque deformato – nulla è come sembra, tutto si rivela almeno parzialmente diverso da come appare. La lente della teoria, o per meglio dire *le tre lenti* della teoria (analitica, normativo-volontaristica, funzionale-evolutiva), permettono di osservare la modernità e la sua pretesa di immunizzare il soggetto individuale da un punto fermo, non soggetto alle scosse, alle delusioni e alle ambiguità che una metodologia induttiva potrebbe riservare.

La terza mossa è dunque quella di reintrodurre per mezzo di AGIL una forte cifra evoluzionistica nell'interpretazione della storia della società occidentale. L'individuo ha già perso ogni carattere fondativo, non in favore di una società pigliatutto – com'è in Durkheim e come ancora troviamo nei teorici odierni che paragonano gli individui ad altrettante increspature di un'unica sostanza sociale[36] –, ma di un oliato

meccanismo funzionale che pare procedere nella direzione di una sempre migliore performatività. Secondo AGIL la "società" presenta quattro esigenze funzionali ineludibili, alle quali *il sistema delle società moderne risponde secondo modalità superiori a quelle di ogni altro sistema-società*.

Per mezzo di un'analisi storica e sociologica dell'emergere della modernità che si riconosce nello spirito dell'opera di *san Max*, Parsons descrive un processo di crescente differenziazione funzionale: i sottosistemi della società divengono via via più indipendenti l'uno dall'altro, e lo stesso accade per il sistema generale d'azione. Su quest'ultimo livello la società, intesa come sottosistema integrativo, si autonomizza in misura crescente dalla cultura, dalle personalità e dagli organismi dei soggetti agenti, nonché da altri sistemi sociali. Per Parsons, infatti la *società* è un particolare tipo di sistema sociale in cui viene raggiunto il massimo livello di *autosufficienza* nei confronti dei tre ambienti: la funzione integrativa che esso svolge per il sistema generale d'azione diventa (per quanto possibile) indipendente dai contenuti dei sistemi simbolico-culturali, dalle singole personalità e dalle necessità biologiche degli attori umani. Quando una società raggiunge il culmine del processo di differenziazione e autonomizzazione, "la gamma delle personalità individuali può anche estendersi mentre le strutture e i processi della società diventano meno dipendenti dalle idiosincrasie individuali". Diventa dunque capace di accomodare e integrare una gamma potenzialmente illimitata di preferenze e orientamenti d'azione individuali, senza contare i bisogni organici, finendo per conservare un legame cruciale, per ciò che ne riguarda la stabilità e lo sviluppo, quasi unicamente con il sistema culturale, che nella gerarchia cibernetica del controllo conserva una posizione superiore (Parsons 1966a, pp. 23-26)[37]. In altre parole, l'evoluzione sociale è un processo durante il quale la società imposta le relazioni con i propri ambienti (che sono cinque: tre intra-azione e due, mondo fisico e realtà ultima, esterni all'azione) secondo un criterio di autosufficienza che radicalizza i relativi processi secondari di differenziazione interna, di indipendenza/interdipendenza delle suddivi-

sioni funzionali di secondo grado e di immunizzazione. Una società di successo è una società capace di sviluppare architetture integrative particolarmente resistenti, atte a produrre stabilità nonostante i mutamenti e le variazioni che hanno luogo negli altri sottosistemi[38].

Parsons mostra dunque come il movimento della storia tenda in misura crescente a una *società più società*. È evidente come la costruzione dei concetti segua una "via inversa" o meglio il principio del "significato speciale del caso più differenziato" (Parsons 1979i, p. 53). Il principio, una declinazione epistemica della teoria dell'evoluzione per differenziazione funzionale, recita più o meno così: se è vero che storicamente i sistemi sociali vanno differenziandosi lungo linee funzionali e se è vero che, differenziandosi, ogni sottosistema manifesta in maniera sempre più evidente la propria specificità, allora converrà costruire il modello generale partendo dal "caso più differenziato" – la modernità – per poi applicarlo ai casi più remoti e meno differenziati. In altre parole, il processo di progressiva differenziazione rivela una politica "più politica", un'economia "più economia", una religione "più religione", fino, appunto, a una società "più società". Poiché alla teoria della differenziazione è legata la legge dell'ottimizzazione evolutiva delle capacità di adattamento del sistema al proprio ambiente – secondo la quale, senza alcuna necessità di postulare una qualche teleologia metafisica della storia, le forme dell'organizzazione societaria che "resistono" alla selezione del tempo sono necessariamente, e limitatamente a tale criterio, le "migliori"[39] – una società più società, una formazione sociale-storica che porta alle estreme conseguenze sostanziali il volontarismo formale[40], risulta compiere un deciso passo avanti nella scala dell'evoluzione. Come già avveniva in Durkheim, la chiave di volta è l'affermarsi dell'individuo. Ma con una differenza sostanziale: data la preminenza del fattore culturale, in Parsons l'individualismo è al tempo stesso il *motore* dell'evoluzione dell'Occidente – una L di AGIL come progetto che si concretizza nel tempo – e la *soluzione* agli specifici problemi di integrazione che caratterizzano una formazione sociale-storica

che si differenzia e si pluralizza in misura crescente. Le opzioni metodologiche del volontarismo permettono di prendere le mosse dalla storia del simbolismo religioso, ma è sul piano dell'istituzionalizzazione che emergono i risultati più interessanti e, forse, controintuitivi.

La prima conseguenza dell'individualismo sta nel progressivo sostanzializzarsi del volontarismo formale. Il punto è icasticamente enunciato nell'introduzione del volume inedito sulla comunità societaria americana:

> Affinché l'implementazione [del modello valoriale generale] sia più agevole (…) la comunità deve, nella propria costituzione normativa, avvicinarsi il più possibile al modello di una associazione di membri liberi e uguali (Parsons 1999, p. 23).

Il termine chiave è "associazione" – *Gesellschaft*. La dinamica dell'adesione volontaria alla comunità societaria mediante il potente simbolo della cittadinanza e il meccanismo della relazione tra società civile e sistema politico vengono fatti derivare da una mondanizzazione virtuosa del cristianesimo (pp. 13-14) e costituiscono, di fatto, la traduzione e al tempo stesso la giustificazione sociologica del contrattualismo, non più inteso *sub specie aeternitatis* ma come obiettivo inconsapevole e coronamento di uno sviluppo sociale sempre alla ricerca di una condizione più avanzata. Il grossolano errore della modernità sui fondamenti del proprio ordine sociale *ha un senso* nella misura in cui la sua semantica appropriativa, individualistica e contrattualistica funziona come elemento che le conferisce una maggiore adattività e, soprattutto, la rende al massimo grado "società" – cioè sistema sociale che tende al raggiungimento dell'autosufficienza e dell'indipendenza dal proprio ambiente.

Non è solo, come ha affermato Leon H. Mayhew (1984, p. 106), che quella di Parsons è una riformulazione del contrattualismo "senza l'esplicita metafora del contratto". La tesi è scientifica: la società più forte, evolutivamente parlando, è quella che riesce a rappresentare esplicitamente e a istituzionalizzare il più concretamente possibile la volontarietà del-

l'adesione dei propri membri utilizzando la centralità simbolica dell'individuo, la sua dignità e il rispetto dei suoi diritti, che derivano a loro volta dall'idea che ognuno sia, per natura, dotato di una serie di prerogative presociali e indisponibili alla comunità. *Dall'immunità del soggetto nei confronti dell'altro*. L'estrema generalizzazione dei valori, ridotti alla valutazione positiva di ogni agire che in qualche modo aumenti le possibilità complessivamente disponibili nel sistema, coniugata a un atteggiamento attivistico e strumentale nei confronti della natura, garantisce alla società occidentale – e in particolar modo alla sua versione più avanzata, perché più "pura", quella americana (Lidz 1991; Prandini, Bortolini 2001) – un indubbio vantaggio evolutivo, che realizza, in una sorta di cortocircuito tra teoria e osservazione empirica, la necessità di una progressiva autonomizzazione del sottosistema integrativo del sistema generale d'azione – la società, appunto. Da questo punto di osservazione, il sociale "crea" evolutivamente l'individuo come modalità cognitiva di osservare il reale e l'individualismo, il suo correlato valoriale; al contempo senza individuo il sociale non può progredire oltre un certo livello – una conclusione assai evidente nel confronto tra società moderne e Impero romano che Parsons propone più di una volta[41]. Come già in Durkheim (1893, pp. 278-281), il sociale crea l'individuo, il quale a sua volta permette l'affermazione di un livello più evoluto del sociale.

Ma c'è un altro lato. Nella particolare declinazione parsonsiana dell'individualismo istituzionalizzato si trova un vero e proprio *ordine dell'universale*, un *social arrangement* in cui qualità e differenze vengono messe da parte per far spazio al paradossale interesse comune per l'incessante miglioramento delle premesse della *performance* di ogni singola unità, individuale o collettiva, nel raggiungimento dei *propri scopi*. La cittadinanza costruita sul concetto di diritto individuale, così come la messa da parte di ogni concezione sostantiva del *bonum commune*[42], sono sì un prodotto dell'evoluzione sociale ma trovano la propria naturalità nell'essere indispensabili – in quanto "universalmente presenti" e universalmente presenti in quanto indispensabili, a sottoli-

neare la costitutiva tautologia della versione più matura della teoria (Parsons 1964c) – alla gestione della crescente complessità del sistema societario e delle relazioni che esso intrattiene con gli ambienti interni ed esterni, e quindi della costituzione della più adattiva delle sue forme evolutive. L'immagine che ne emerge è quella di una società il cui nucleo valoriale centrale e, con esso, i fini strettamente collettivi (i "fini impersonali" di Durkheim) si fanno sempre più astratti e inafferrabili, invisibili e incomprensibili, e si riducono a una sorta di strumentalismo acentrico che ruota intorno a un attivismo generalizzato e illimitato. Ogni "individuo", per essere rispettato e per essere parte del "noi" della comunità societaria, deve dimostrare di fare e saper fare, non importa cosa – l'importante è che *ognuno sia pronto a proporsi come strumento per il raggiungimento dei fini altrui*. Per Talcott Parsons, il sottofondo religioso della modernità evita che si ricada in una forma disanimata di utilitarismo. In realtà all'orizzonte c'è un quasi perfetto capovolgimento dell'imperativo categorico: la morale di una società funzionalmente differenziata diventa qualcosa di simile ad "agisci in modo che ognuno veda in te un mezzo e non un fine".

Thomas Hobbes, escluso dalla teoria generale dell'azione, torna come protagonista dell'analisi empirica della società moderna: la società acquisitiva e strumentale descritta da Parsons è *innanzitutto* una società in cui avviene "un continuo progresso del desiderio da un oggetto all'altro, in cui il conseguimento di un oggetto costituisce solo il modo per conseguirne un secondo", perché l'individuo vuole "assicurarsi per sempre il modo di soddisfare il proprio desiderio futuro"[43]. Magistrale, in questo senso, è la discussione sulla "liberazione dell'affetto" che troviamo in *The American Societal Community*. Parsons spiega che le società moderne sono caratterizzate da un passaggio dalla neutralità affettiva – che denota l'acquiescenza tipica delle società premoderne e delle loro istituzioni tradizionali, ascrittive e bloccate (Parsons 1999, p. 35) – all'affettività, e più in particolare alla facoltà che l'individuo moderno ha di spostare "a piacimento" la soddisfazione del proprio godimento e della propria soddisfazione. Nel-

l'America del suo tempo il *principe Talcott* vede una vera e propria spinta a ri/dislocare le finalità individuali e parziali su oggetti sempre diversi, sempre nuovi e, soprattutto, *legittimati a priori* – l'onere della prova ricade infatti sull'autorità societaria, in senso negativo, e non sull'unità, in senso positivo, fino all'affermazione per cui "non [esiste] alcun insieme supremo di scopi" (p. 36).

La distinzione tra la variabile strutturale neutralità/affettività e i risultati della socializzazione (pp. 47-48) spiega perché si possa essere perfettamente socializzati *e* sempre in cerca di qualcosa di nuovo, al punto da rivoluzionare costantemente le istituzioni, le regole, i modi di produzione, le relazioni intime e quelle formali, gli schemi consolidati e quelli appena inventati. Una volta evocato dalla secolarizzazione del cristianesimo, *l'individuo agisce davvero*. Considera, valuta, soppesa e, alla fine, sceglie. La struttura della morale deve passare da una configurazione lealista e collettivista al cosiddetto individualismo istituzionalizzato. E la trasformazione dell'affetto in un *medium* generalizzato "liberamente disponibile" segna indelebilmente la rincorsa, *empirica* e non antropologica, degli esiti della sociologia parsonsiana nei confronti del *mainstream* del pensiero della modernità. Tutto ciò funziona solo, infatti, se il meccanismo di generalizzazione dei valori che segue l'inclusione di unità eterogenee riesce a trascendere le differenze, se la cultura si inventa la finzione dell'individuo astratto, ancorché "morale", che sta al di là di ogni determinazione. Come attore economico (produttore o consumatore), cittadino o persona giuridica, il soggetto si presenta sempre e in ogni sfera come identico a sé e agli altri, a tal punto privo di determinazioni che queste ultime, e con esse i suoi fini e i suoi motivi, potrebbero tranquillamente essere *casuali*.

Alla fine, la differenziazione funzionale delle strutture societarie si dispiega e si realizza solo grazie alla perfetta *sostituibilità* degli individui nell'assunzione di ruoli rigidamente definiti e sanzionati – e c'è una certa ironia nei continui richiami di Parsons al fatto che non esistono relazioni necessarie tra tipi di personalità e ruoli specifici. Ecco

dunque che Hobbes torna nel tema della separazione, già messa all'ordine del giorno da *san Karl*, tra l'uomo concreto e le "maschere" che egli è obbligato a indossare (Koselleck 1959, pp. 36-40). Il sistema valoriale orientato universalisticamente alla realizzazione legittima definitivamente la messa tra parentesi delle differenze concrete a favore del giudizio sull'efficienza e della istituzionalizzazione di meccanismi sociali capaci di adeguare il sistema delle sanzioni positive e negative, ideali e materiali, alle aspettative che si vengono a creare.

Il processo di immunizzazione si estende dall'ambito politico a quello sociale, e rovescia tutte le relazioni: il singolo individuo perde i legami costitutivi con la famiglia, con i gruppi di appartenenza, con la classe di cui è membro, perché essi si rivelano essere ostacoli per la realizzazione delle sue aspirazioni e dei suoi fini, la quale necessita di un alto grado di propensione al cambiamento, di flessibilità e di mobilità territoriale e professionale – salvo poi essere eventualmente riscoperti per le loro insostituibili funzioni di sostegno e compensazione affettiva. La produzione economica si differenzia dal luogo della riproduzione naturale, l'accesso alle professioni e agli impieghi si libera dai legami ascrittivi della discendenza e delle appartenenze particolaristiche per legarsi a una sempre più precisa e "oggettiva" valutazione delle capacità acquisitive e performative individuali. Allo stesso tempo il sistema crea un complesso di strutture che garantiscono sovrabbondanza di "materiale umano" – una delle premesse del corretto funzionamento della società. Potremmo parlare di meccanismi biopolitici, per esempio nelle forme di profondo controllo sociale della vita che si attuano con la creazione dei sistemi sanitari nazionali o anche solo con l'implementazione legale dei diritti sociali (per non parlare delle attività di ricerca sociometriche e sociologiche che penetrano profondamente nel "privato" dei cittadini e che assumono in misura crescente una forma metodologicamente individualizzante). In generale, comunque, *la società moderna chiede all'individuo di scambiare la singolarità concreta con l'inclusione*. È questo il segreto dell'individualismo che la sociologia di Parsons ci aiuta, for-

se inconsapevolmente, a svelare. Per poter esser parte di questo ricco, confortevole e oliatissimo meccanismo il singolo deve rassegnarsi a essere considerato e ad agire come altro da ciò che è: un singolo, appunto, unico non perché originario o indivisibile, ma perché progetto irripetibile e irrealizzabile se non partendo da sé.

Ecco svelato il meccanismo di riconciliazione. Come sappiamo dall'inizio, la domanda di Parsons non è quella generica – "com'è possibile l'ordine sociale? – ma piuttosto: *com'è possibile una società apparentemente hobbesiana? E perché dev'essere proprio così?* Ecco dunque la sua risposta, uguale ma diversa, potremmo dire. Hobbes lancia una rivoluzione antropologica che necessita dell'invenzione di una macchina politica. Locke pone all'origine una "naturale identità di interessi". Parsons intende, con il suo Durkheim, spiegare come quella "identità di interessi" non sia naturale ma socialmente fondata in processi di interiorizzazione e socializzazione contingenti – nel senso di non necessari nel loro contenuto e non necessariamente ben riusciti – che conservano al fondo una serie di rischi e aporie irrisolvibili. Alla fine, però, la combinazione di evoluzionismo e analisi empirica lo *costringe* a descrivere e a raccomandare un'immagine della società (e della politica) solidale con il *mainstream* individualistico della modernità. Neanche la sociologia più raffinata e più dis/appropriante per l'individuo pare essere in grado di sottrarsi alla nemesi immunitaria di cui doveva essere *la* via di fuga. La caratteristica e il fine della relazione moderna tra società e politica – garantire l'*immunitas* dell'individuo nei confronti di tutti gli altri, nei confronti di qualsivoglia nozione di "bene comune" che possa limitarne e ostacolarne il movimento, nei confronti di quell'intuizione del debito e del rischio del con-vivere che marca il pensiero della *communitas* – viene riprodotta puntualmente dalla sociologia, e questa volta giustificata in termini scientifici. Per parafrasare una formula nota, l'immunità, non più "metafisica", diventa politica e sociale.

E diventa una *immunità necessaria*. Gli esiti della sociologia del *principe Talcott* sono addirittura più radicali di

quanto non appaia nella critica di Roberto Esposito (2004, p. 45). L'individuo che "la società deve integrare dentro di sé" benché "nella sua essenza la [neghi]" è un *prodotto necessario* di quella stessa società, è l'*escamotage* che essa inventa per raggiungere livelli evolutivo-adattivi mai toccati prima e per conservare, dominare e utilizzare la differenza a proprio vantaggio. Nella linea che da Parsons va a Luhmann, e che risale fino a Durkheim, "i sistemi [funzionano] non scartando conflitti e contraddizioni, ma producendoli come antigeni necessari a riattivare i propri anticorpi" (p. 46). La creazione incessante di contingenza per mezzo delle scelte, e delle deviazioni, continuamente effettuate da individui socializzati a essere liberi e autonomi è il modo con cui la società opera il suo salto evolutivo – e una, seppur confusa, idea darwiniana dell'evoluzione mette al riparo Parsons (1964c) dalle accuse di idealismo o emanazionismo. *L'individualismo diventa il contenuto del legame sociale* e rovescia il meccanismo di immunizzazione su sé stesso: la centralità regolativa dell'individuo viene incisa nella carne dell'integrazione sociale, al punto da richiedere una sterilizzata relazione di individualità irrelate (Esposito 2002, p. 104). Il diritto positivo, il salto evolutivo che per Parsons (1971a) segna di fatto la nascita della modernità, è uno strumento perfetto per realizzare la doppia funzione di creare e ricomporre opposizioni: da una parte, con il dispositivo dei diritti individuali, esso rende concreta l'idea dell'originaria separazione e offre agli individui i mezzi per agirla "in giudizio" in senso conflittuale o rivendicativo (p. 30). In questo senso la "persona giuridica", il modo cioè con cui l'individuo viene incluso all'interno del sistema giuridico, è intrinsecamente costruita sulla figura della reciproca separazione. Dall'altra, il diritto elabora procedure e istituzioni funzionali alla soluzione e alla ricomposizione di conflitti che esso stesso produce ponendosi come "diritto proprio" (Prandini, Bortolini 2001, pp. 121-125). Il plesso simbolico e intellettuale su cui si costruisce il lessico filosofico della modernità si dimostra capace di attirare a sé sia le riflessioni che dovrebbero porsi in netta e consapevole contrapposizione con esso sia quelle che si colloca-

no come osservazioni di secondo ordine – che l'immunità fosse dominante come osservazione di primo ordine si dava, fin dall'inizio, per scontato.

Non è affatto interessante chiedersi se e come questa interpretazione della modernità si leghi a, o dipenda da, i valori e le opzioni politiche personali di Talcott Parsons. La rilevanza della sua soluzione alla doppia domanda della sociologia dovrebbe essere letta e valutata in relazione a quelle domande, alla possibilità che abbiamo di decifrare la modernità da un'ottica specificamente sociologica. Forse Parsons è al contempo l'ultimo dei classici e la conclusione di un percorso sconfitto che difficilmente potrà riaprirsi. Infatti, nonostante l'affermazione sociale della sociologia come modalità scientifica di osservazione della vita collettiva, le sue domande fondative hanno inesorabilmente lasciato spazio a questioni differenti, a interessi e a dinamiche di ricerca che poco hanno a che fare con *il progetto*. Non che questo sia necessariamente un male. Ma il cocchio si è ritrasformato in zucca, e a terra sono rimasti solo uccellini e topolini.

[*] *Nota tecnica e metodologica*. Al fine di utilizzare un linguaggio quanto più possibile coerente e univoco, ho preso le seguenti decisioni lessicali: *Gesellschaft* (associazione) è termine specifico, e indica l'idea tipicamente moderna di una "società degli individui", cioè una soluzione al problema generale dell'ordine; *Gemeinschaft* è pure termine specifico, e indica un concetto di società costruito per opposizione a quello di *Gesellschaft*. Ho invece usato i termini latini *immunitas* e *communitas* in riferimento diretto alla riflessione filosofica di Roberto Esposito (1998; 2001). Tutto ciò vale in generale, con l'esclusione dei punti in cui discuto in specifico, l'interpretazione parsonsiana di Ferdinand Tönnies (capitolo terzo, *infra*). Sono decisioni utilitaristiche che *non* rappresentano una presa di posizione all'interno della discussione sulla definizione di "società" in senso sociologico (su cui si può vedere, a titolo esplorativo, Luhmann, De Giorgi 1991). Seguendo un uso ormai comune userò l'espressione "teoria dell'azione" come sinonimo di "teoria parsonsiana". Per limitare al massimo la strategia del "c'è chi dice" ho cercato di essere molto preciso con i riferimenti bibliografici con i numeri di pagina. Per non appesantire il testo ho anche tentato di mantenere a un livello razionale i riferimenti e le discussioni di contorno. Nelle citazioni, tutto ciò che si trova tra parentesi quadra è da considerarsi come una integrazione o una modificazione del testo originario volta a migliorarne la comprensibilità, ed è di mia completa responsabilità. Il taglio della mo-

nografia potrà infine dare l'impressione di una certa acriticità sui singoli passaggi, accompagnata da smunte discussioni della letteratura secondaria. Rispondo citando liberamente le parole dello stesso Parsons (1937a, p. 55): questo studio "non è un'interpretazione generale dell'opera di uno [studioso] (...) non si propone né un'esposizione indiretta, né una valutazione critica del [suo] pensiero. Gli aspetti che questo studio tratta sono di grande, talvolta di centrale importanza per l'opera di [questo pensatore]: ma noi non cercheremo di valutarne l'importanza in relazione ad altri aspetti. Infine, sempre per i medesimi motivi, non ci siamo proposti di discutere tutti gli aspetti dell'opera di [questo autore] e della letteratura a [lui] dedicata. Abbiamo preso in esame praticamente tutta la letteratura esistente su di [lui], limitandoci però a citare ciò che pareva particolarmente importante nel contesto immediato".

[1] Una lettura che non ambisce a essere completa né totalizzante – sarebbe una contraddizione cominciare una ricerca che problematizza un'interpretazione del moderno complessa come quella parsonsiana giustapponendole una versione alternativa (assai semplificata, peraltro) dell'origine e dell'essenza del suo oggetto. Ciononostante sono convinto che la sociologia si costruisca per opposizione a *questa* immagine della modernità – un'immagine che, va detto subito, conta come autointerpretazione. Credo quindi che l'adeguatezza di questa sintetica descrizione del moderno si debba misurare non sul terreno della capacità di cogliere con uno slogan la chiave di volta di un'epoca ambigua, contraddittoria e, come da manuale, in costante cambiamento, quanto piuttosto sulla sua capacità di illuminare, anche a costo di qualche forzatura, il processo di costruzione della *Problemstellung* sociologica e l'apporto originale di Talcott Parsons. Si potrebbe poi obiettare al presente paragrafo di affidarsi quasi esclusivamente alla storia delle idee. Rimando all'introduzione di *Homo aequalis* (Dumont 1977) per una condivisibile giustificazione del ruolo della storia delle idee in sociologia e antropologia e al primo capitolo di Wagner 1994 per una riflessione di taglio più sociologico.

[2] È del tutto evidente che la logica immunitaria non corrisponde né a una posizione edonistica, né a un razionalismo strumentale radicale, né tanto meno all'idea che le gratificazioni possano essere soltanto di carattere materiale. E tuttavia, al fondo essa esige che l'altro diventi un pericolo. In Hobbes, come ha messo in evidenza Esposito (1998), è la dimensione comunitaria a rendere pericoloso l'altro, e l'immunizzazione diventa necessaria per interrompere il rischio costitutivo di espropriazione reciproca – in un cortocircuito logico per cui l'immunizzazione si attiva a favore di soggetti già immunizzati, perché se non lo fossero non scorgerebbero alcun rischio nell'espropriazione e non la immaginerebbero come *bellum omnium contra omnes*. La mia lettura è molto vicina a quella di C. B. Macpherson (1962, pp. 51 sgg.): "Se si considerano gli uomini come sono al presente, e si toglie loro il timore di subire le conseguenze spiacevoli o fatali delle proprie azioni, ne deriva che le loro propensioni naturali *di adesso* condurrebbero direttamente allo stato di guerra" (si veda anche Pasquino 1994). In realtà, anche negli autori in cui lo stato di natura dovrebbe essere condizione idilliaca a un certo punto il contatto reciproco si tramuta irresistibilmente in fastidio, in disturbo, in conflitto a bassa intensità, fino a sfociare in una guerra vera e propria – nel *Secondo trattato* ma ancora di più nell'*Origine della disuguaglianza*, dove l'uomo felice e appagato è l'uomo privo di relazioni coi suoi simili.

[3] In cui la “spaccatura” e la non indivisibilità del soggetto individuale si dà, per definizione, nella relazione costitutiva con l’aspetto per così dire “totemico” (comunità a base primordiale) e la divinità (trascendenza). Su questo si vedano almeno: Seligman 2000; Mauss 1938; Carrithers et al. 1985.

[4] Sul legame tra Stato e logica immunitaria si vedano almeno: Cavarero 2002; Milbank 1990 (p. 13); Schnur 1963; più in generale Duso 1999.

[5] Massimiliano Tomba mi fa giustamente notare che genealogicamente l’individuo è tanto un prodotto dello Stato almeno quanto questo dell’individuo – sul ruolo della “società” come concetto intermedio tra questi due poli si concentra la riflessione di Chignola 2004. Ma la “superficialità” dell’analisi pretende che ci concentriamo sulla seconda relazione.

[6] Sulla dimensione temporale si possono vedere Koselleck 1959; Habermas 1992a; Luhmann 1976.

[7] Che funzionano perfettamente senza alcuna omogeneità di fondo, nemmeno ideale o fantasticata. Si vedano soltanto Elias 1969a e 1969b. Sul punto in questione, oltre ai classici Hobsbawm 1990 e Gellner 1983, si è soffermato Benedict Anderson (1991, pp. 91-103).

[8] Su cui, particolarmente rilevante qui, Lukes 1973, pp. 67-72.

[9] Sarebbe assai interessante, per esempio, capire quanto “naturali” siano difese come “l’ordine trascendente” e perché la strategia moderna dell’immunizzazione dovrebbe essere più “artificiale” (Esposito 2004, p. 52).

[10] La precisazione è d’obbligo. In un certo senso, lascio il campo proprio quando dovrei cominciare a giocare, cioè quando andrebbe dimostrato come e quando le elaborazioni simboliche dei classici canonizzati dalla storia delle idee (Farneti 2002) si sono trasformate in esperienza diretta per la maggior parte della popolazione.

[11] Anche qui sarebbe da riprendere il tema della costruzione del canone dei classici della sociologia e del perché gran parte della sociologia precedente a Durkheim sia stata del tutto cancellata dalle storie di fondazione della disciplina. Spero che sia sufficiente affermare che la mia ricostruzione non ha alcun respiro “storico”. È semplicemente una ricostruzione *logica* che mette in evidenza una delle linee portanti dello sviluppo della sociologia in maniera assai distillata e *tranchant*. È una sorta di favola raccontata da un punto di osservazione assai specifico – che, sia detto per inciso, non è quello di Parsons, ma quello di chi vuole comprendere cosa Talcott Parsons poteva trovare nella sociologia disponibile, costruendo al contempo sia la “sociologia” che il “disponibile”. Ovviamente la tesi c’è – cioè che la sociologia propriamente detta è quella che risponde a una certa definizione –, ma non vuole essere totalizzante. In termini di forme a due parti, si potrebbe dire che questa ricerca osserva il pensiero sociologico mediante la distinzione immunità/sociologia, senza che vi sia alcuna necessità in tale distinzione, se non che essa riesce a dar senso a certi snodi dell’opera di Talcott Parsons. Sui problemi qui solo accennati al bellissimo articolo di R. W. Connell (1997).

[12] Franco Crespi e Gianluca Bonaiuti mi fanno notare che Hegel aveva risposto in maniera assai più pregnante alla medesima domanda, la quale non sarebbe pertanto di esclusiva potestà della sociologia. Ora, mettendo da parte il giudizio su Hegel, vorrei indicare un paio di punti. Innanzitutto, come spero sarà chiaro più avanti, la sociologia non si ferma a questa prima domanda, ma pro-

segue nella problematizzazione con l'inclusione dell'individualismo tra i "fatti sociali" da spiegare utilizzando un metodo strettamente scientifico – qualunque cosa ciò significhi. La specificità della prospettiva sociologica dovrebbe stare appunto nella combinazione della domanda generale sull'ordine sociale non individualistico e nella modalità empiricamente fondata di studiare individuo e individualismo come fatti sociali. D'altra parte, sulle "amnesie" dei sociologi si è scritto molto, già a partire da Pitrim A. Sorokin (1956, pp. 1-19), e l'adombramento era un cavallo di battaglia di Robert K. Merton. Che la strategia di dimenticare il lavoro dei predecessori sia uno dei modi per marcare una discontinuità disciplinare e legittimare un nuovo punto di vista mi pare non abbia bisogno di particolari spiegazioni, e tuttavia se non si traccia una linea tra sociologia e filosofia sociale si finisce per seguire quegli oziosi compilatori di manuali secondo i quali la prima comincia con le *Leggi* di Platone.

[13] Sulla critica di Durkheim ad Auguste Comte si possono vedere Stedman Jones 2001 e, in italiano, Stedman Jones 2002, che mettono però l'accento sulla metodologia e sull'organicismo.

[14] Si noti che Durkheim indica fattori simbolici eterogenei: cognitivi, normativi ed espressivi.

[15] Anche in questo caso è paradigmatica la parabola di Durkheim. La sua battaglia, scrive Marcel Mauss, si gioca su due fronti: deve difendersi non solo "dal semplicismo individualista di Tarde [e] da quello brutale di Spencer", ma anche dai "metafisici della morale e della religione" (Mauss 1924, p. 296; Giddens 1997b). Nonostante i legami con il tradizionalismo francese, la sociologia non viene per bollare il materialismo e l'ateismo come assenza e negazione della morale, non intende leggere il Settecento come una "insurrezione contro Dio", non nasce per dire che la modernità è una bestemmia e le Rivoluzioni altrettanti errori, crimini, assurdità (Spaemann 1959; Fisichella 1993; Allodi 2000; 2002). Raramente la critica dell'individualismo spinge la sociologia a chiedere un ritorno al passato o la restaurazione di ciò che veniva prima. E non sto, sia ben chiaro, distinguendo tra le preferenze politico-ideologiche dei sociologi e i loro schemi concettuali – liberali e progressiste le prime, conservatori i secondi. Non è una buona strategia. Se c'è un senso per cui la tesi della tradizione sociologica di Robert Nisbet (1966, p. 26) conserva una sua verità non è certo quello che separa l'uomo dal suo ruolo. No, è il costituirsi stesso della sociologia come scienza della società che la porta a cercare una terza via tra il rifiuto *tout court* dell'individualismo e la sua mitizzazione. È certamente vero, come scrive Nisbet, che "*comunità*, *autorità*, *status*, *sacro* e *alienazione*, prese nel loro complesso, costituiscono un riorientamento del pensiero europeo altrettanto memorabile (…) di quello, pur diverso o addirittura opposto, che aveva segnato, tre secoli prima, il tramonto del Medio Evo e il sorgere dell'Età della Ragione" (p. 14). Ma è altrettanto vero che per la sociologia l'individualismo immunitario e i suoi effetti socio-politici non sono errori da cancellare quanto piuttosto fenomeni da capire.

[16] Non ho modo di affrontare il problema arendtiano della pluralità come condizione esistenziale dell'uomo, moderno o meno. Ne parlo in un saggio ancora inedito dal titolo *Hannah Arendt, Council Democracy and (Far) Beyond. A Radical View*.

[17] Dopo una discussione con Massimo Rosati, la cui *expertise* su Durkheim sta su un altro piano di realtà rispetto alla mia, mi chiedo se la mia interpreta-

zione non sia già troppo "parsonsiana", non soffra, cioè, di un uso eccessivo delle lenti del "dopo", della consuetudine con un Durkheim non abbastanza *de-Parsonized*, come diceva Whitney Pope negli anni Settanta (si veda su questo Rosati 2005, pp. 32-33 e nota 24). Nel mondo dei durkheimiani il cambio di prospettiva, e soprattutto il passaggio dalla solidarietà al sacro (oppure, ma non solo, dalla *Divisione* alle *Forme*), è piuttosto evidente (solo due esempi: Watts Miller 2002; Rosati 2002). Probabilmente la risposta alla domanda iniziale è positiva, anche se rimango convinto che il nucleo dell'argomentazione sia sostanzialmente valido, non fosse altro perché la lettura è volta semplicemente a distillare dalla complessità durkheimiana una (*la*?) idea di base con un procedimento, lo riconosco, assai rozzo e poco attento alle sfumature. In questo senso, dissento fortemente dal metodo, oltre che dalle conclusioni, dell'operazione di Susan Stedman Jones (2001, pp. 1-21) che ha inteso "liberare" Durkheim dai filtri e dalle lenti posteriori con cui solitamente verrebbe letto. L'idea è buona, ma la Stedman Jones dimostra di non avere una conoscenza approfondita del lavoro di Parsons, *vulnus* iniziale che la costringe a vendicare il burattino durkheimiano di tanta critica con un burattino parsonsiano altrettanto ridicolo e inaccettabile. Sul rifiuto della distinzione tra società e individuo come aspetto fondante della sociologia si può vedere anche Luhmann 1981, pp. 73-84.

[18] Tanto che c'è chi ha scritto che "l'impresa teorica di Durkheim (e in realtà la fondazione della sociologia moderna e dell'idea della base precontrattuale dell'ordine sociale) consistette *interamente* nel tentativo di costruire un modello teorico della solidarietà reciproca, della società civile, a partire dall'idea dell'individuo moralmente autonomo" (Seligman 1992, p. 120). Il punto verrà ripreso più avanti: la sua soluzione al problema dell'individualismo risente ancora di un orientamento positivistico, per cui la "qualità di uomo" è *davvero* qualcosa di reale, su cui fondare la morale comune. Si veda per esempio l'*Educazione morale* (Durkheim 1925).

[19] Benché la *Struttura* sia un classico e ottimo punto d'inizio per la discussione, i saggi precedenti alla sua pubblicazione (raccolti in Parsons 1991a) meriterebbero qualche parola, che qui manca.

[20] Alexander 2001, p. 18. Si veda anche Seidman 1994, pp. 101-105.

[21] Si veda anche Parsons 1970c. Secondo Dennis Smith (2001, p. 80) con la *Struttura* "Parsons intendeva puntare il dito sul persistente attacco contro l'individualismo, la razionalità e la scienza, il diffuso anti-intellettualismo e l'affermarsi di 'teorie socialistiche, collettiviste e organicistiche di tutti i tipi', inclusi il socialismo e il fascismo". Il legame tra organicismo e individualismo immunitario era forse più chiaro a Parsons che non a Smith.

[22] Tale orientamento percorre tutta l'opera di Parsons, fino agli ultimi scritti non pubblicati. In *The American Societal Community*, troviamo una narrazione dell'evoluzione delle concezioni dell'individuo dall'antica Grecia fino al liberalismo anglosassone, passando per il cristianesimo, che culmina con la visione "corretta" dell'individuo socializzato riconducibile alla convergenza tra Freud e Durkheim. In questo caso, Parsons (1979f, pp. 23, 26) include la stessa teoria dell'azione nel racconto, che diventa così riflessivo, e si ricomprende tra coloro che hanno contribuito a elaborare un complesso simbolico "adeguato" in relazione all'individuo e al suo posto nella modernità.

[23] Sulla particolare declinazione data da Parsons al termine “utilitarismo” si vedano almeno: Mayhew 1984; Camic 1979; Gould 1989.

[24] Alla sua morte Parsons ha lasciato un lungo manoscritto inedito sulla società americana, che sta per essere pubblicato a cura di Giuseppe Sciortino per l’editore Paradigm.

[25] Camic (1989), Elias (1969a) e molti altri, che non sto a nominare. Per la critica di Elias a Parsons si veda l’*excursus* nel capitolo terzo, *infra*. Sulla mossa teorica di Parsons in relazione alla costruzione del canone della sociologia classica si veda invece Connell 1997, pp. 1538 sgg.

[26] Per ciò che riguarda le inclusioni e le esclusioni attuate da Parsons (tra le eliminazioni più clamorose ci sono Mead e Simmel, mentre il trattamento riservato a Marx è addirittura offensivo), il persistente dibattito è un indicatore certo della centralità dell’opera, quasi che la legittimazione di ogni nuovo classico debba passare per una dettagliata giustificazione della sua assenza nella *Struttura*. Dall’altra parte, un’attenzione eccessiva per la selezione dei predecessori può rivelarsi assai fuorviante (Alexander, Sciortino 1996). Su Parsons e Simmel si possono vedere i numeri monografici delle riviste «Teoria sociologica» (1, 1, 1993) e «The American Sociologist» (29, 2, 1998), nonché i molti lavori di Donald L. Levine.

[27] Avvertenza: quando parlo di “soluzioni” o utilizzo il verbo “risolvere” non intendo schierarmi personalmente né implicare che le risposte di Parsons ai vari problemi fossero “giuste” o “vere”. La soluzione e il risolvere di Parsons valgono all’interno del *suo* progetto e per come “lui” vede e costruisce i problemi. Sul rapporto tra Parsons e Durkheim si vedano anche le pagine sulla *Struttura* in Habermas 1981.

[28] Come dimostra l’analisi dei valori della scienza in *The American University* (Parsons 1973a). Sullo stesso punto si vedano le analisi di Lidz 1981 e Donati 1991.

[29] È qui che cadono sia i tentativi di rivalutazione del Parsons “progressista” o modernizzante sia le vecchie critiche al Parsons “conservatore”.

[30] Lo nota Niklas Luhmann (1982, p. 59). Sulle contraddizioni di Max Weber si veda l’*Introduzione metodologica* in Voegelin 1952.

[31] Un esponente contemporaneo di tale posizione è Anthony Giddens, per il quale i concetti sociologici con cui studiamo la società devono adattarsi volta per volta al tipo di società in esame, in quanto sarebbero presenti fenomeni emergenti non spiegabili altrimenti. Ho discusso il punto in un articolo firmato con Pierpaolo Donati (Donati, Bortolini 1999).

[32] Su questo si può vedere anche Schutz 1978, pp. 30-31.

[33] È un punto che viene colto con difficoltà anche da sociologi accorti come Dawe (1970) o Lichbach e Seligman (2000).

[34] Ma di ciò, come di tutto il resto, si dirà più avanti.

[35] Su questo tema si possono vedere Rosati 2001 e 2004.

[36] Si vedano, per esempio, l’articolo di Bernard Lahire (1999) sulla fondazione di una “sociologia psicologica” e le osservazioni critiche in Prandini 2004.

[37] Il problema principale del rapporto tra società e personalità è quello della motivazione, mentre le premesse fondamentali per il funzionamento dei sistemi biologici (cibo e rifugio) vengono risolte con il controllo sociale della produzione, riproduzione e uso delle tecnologie. Il sistema culturale, al contrario,

si trova in posizione sopraordinata rispetto all'organizzazione sociale e presiede alla legittimazione delle sue forme e strutture, anche se il *trend* evolutivo rende sempre più labile, secondo Parsons, il rapporto fondativo della cultura sulle norme sociali, che vanno, per quanto possibile, autonomizzandosi. È chiaro come il nesso cruciale per la spiegazione dell'evoluzione societaria sia quello tra sistema sociale e sistema culturale, tanto che nell'introduzione del volume sulle *Società moderne* Parsons (1971a) riconosce il suo debito nei confronti dell'idealismo tedesco, "da Hegel a Weber, passando attraverso Marx".

[38] Si noti che nell'AGIL del sistema generale d'azione la società corrisponde alla I dello schema, mentre la personalità (G) *più* l'organismo (A) *più* la cultura (L), intesa come impegno verso *pattern* simbolici interiorizzati, costituiscono, insieme, l'*individuo* (Parsons 1999, p. 45; 1978e). È importante sottolineare, da una parte, che per Parsons l'individuo non è in/dividuo e, dall'altra, che sui quattro sottosistemi funzionali in cui si scompone l'azione come sistema l'individuo ne "comprende" o ne "spiega" tre – e questo giusto per sottolineare lo scarso momento di tutte quelle critiche secondo le quali la teoria parsonsiana privilegia la società sull'individuo.

[39] Su questo e le sue implicazioni per la teoria sociologica si può vedere l'introduzione di Luhmann 1984.

[40] Per volontarismo formale si intende la concezione analitica della libertà dell'attore individuale secondo il meccanismo teorico che spiegherò nel capitolo terzo, *infra*. Volontarismo sostanziale indica invece la concreta libertà dell'attore, per come è osservabile e agibile in una specifica formazione sociale-storica. La confusione tra i due livelli, che Parsons tiene quasi sempre distinti, inficia gran parte della letteratura secondaria sul *principe Talcott*. Per questa distinzione si veda Alexander 1978.

[41] Di tutti questi argomenti parlerò più diffusamente nel capitolo quinto, *infra*.

[42] Un'idea che Parsons intesse direttamente nella teoria del mutamento sociale, come si vedrà nel capitolo quarto, *infra*.

[43] È l'inizio del capitolo undicesimo del *Leviatano*.

Capitolo secondo
La struttura della teoria sociale

The deeper you go, the higher you fly
The higher you fly, the deeper you go.
The Beatles

Il tema del rapporto tra teoria generale e osservazione nell'opera di Talcott Parsons è centrale quanto insidioso. Per comprendere la sociologia parsonsiana come progetto enormemente più complesso di quelle precedenti e insieme come meccanismo di riconciliazione tra sociologia e modernità bisogna anzitutto evitare di togliere dallo scaffale tutti quegli interventi e ritratti manualistici, francamente inspiegabili, in cui Parsons viene letto e rappresentato come un teorico tutto ripiegato su sé stesso, sul lessico e su sottili quanto inutili distinzioni terminologiche, un bulimico inventore di neologismi perso in un lavoro "denso di mappe, di suddivisioni di aree circoscritte in altre ancora più ristrette, tra le quali egli traccia delle frecce per mostrare i vari interscambi funzionali" (Collins 1985, p. 103). Anche lasciando da parte l'ironia su freccette e freccine, è del tutto evidente che l'autodescrizione di "inguaribile teorico" con cui Parsons dedica il *Sistema sociale* alla moglie Helen si è imposta nell'immaginario sociologico quasi senza precisazioni.

Banalmente, si potrebbe attirare l'attenzione sul *fatto* che la sociologia di Parsons non è solo teoria. Esiste anche un "Parsons empirico". Per dimostrarlo basterebbe scorrere qualche bibliografia, prendendo le mosse da due esempi piuttosto lontani nel tempo, l'ampia ricerca sulla professione medica condotta tra gli anni Trenta e Quaranta, riassunta nel capitolo decimo del *Sistema sociale*, e la lettura quan-

titativa delle relazioni educative nell'istruzione superiore americana che Parsons firma nel 1978 con Gerald Platt. Sarebbe facile poi dimostrare come nei quarant'anni che separano le due ricerche l'attenzione si sia via via focalizzata su temi quanto mai attuali – dalle cause del nazismo ai problemi politici e militari durante e dopo il secondo conflitto mondiale, dalla rilevanza delle professioni all'integrazione delle minoranze etniche, dalla stratificazione sociale al diritto, dai mutamenti della famiglia alla rivoluzione educativa della seconda metà del secolo (Gerhardt 2002). Negli anni Settanta, infine, una carriera cinquantennale dedicata all'impresa di comprendere l'emergere della modernità occidentale culmina con l'elaborazione di una versione sociologica della grande narrazione in cui trovano posto tutti i tasselli della teoria *e* delle osservazioni empiriche – dal modello quadrifunzionale alla dinamica dell'interscambio, dalla differenziazione strutturale alle questioni riguardanti i ruoli, i gruppi e il complesso simbolico politico-religioso occidentale – per non parlare del volume inedito sulla società civile americana.

Si tratterebbe tuttavia di una rivincita facile quanto sterile: il dilemma che spinge a scegliere tra un Parsons inguaribile teorico e un Parsons empirico è malposto, fuorviante, sciocco. La particolarità di Parsons come autore non sta nell'avere dedicato uno sforzo quantitativamente inconsueto alla teoria, quanto piuttosto nell'idea che per aggredire i fenomeni empirici sia necessario un lavoro preliminare su uno schema analitico di base. Ciò che differenzia le analisi condotte da Parsons – e che dà ragione dell'espressione "inguaribile teorico" su un piano diverso da come viene usata solitamente –, non sono dunque il disprezzo per le normali tecniche di ricerca o il distacco dello scrittore di sociologia esiliatosi nella torre d'avorio sulle rive del fiume Charles, quanto piuttosto il fatto che ogni riflessione empirica viene costantemente e puntigliosamente inquadrata all'interno di un esplicito *frame of reference*. Va dunque affrontato per primo il plesso metodologico che sta al fondo del percorso scientifico di Parsons. Nonostante, co-

me ha osservato da ultimo John Holmwood (1996), la metodologia parsonsiana sia assai lontana dall'essere priva di contraddizioni, sia secondo il principio di coerenza interna sia come base a partire dalla quale valutare lo sviluppo del suo stesso progetto, qui interessa, lo ripeto, vedere come i vari tasselli vadano a disporsi in una costruzione tutto sommato unitaria e stabile nel tempo in cui la rilevanza strategica di una teoria generale dell'azione è e rimane un punto fermo e cruciale (Lemert 1979, pp. 80 sgg.).

Nell'autocomprensione dello stesso Parsons la questione è prettamente metodologica[1]. Una formulazione esemplare del ruolo della teoria si trova in *The Position of Sociological Theory*, il discorso letto al congresso annuale dei sociologi americani del 1947. Qui Parsons afferma senza mezzi termini che se la sociologia sta raggiungendo quella unità di visione e propositi che le garantiranno il salto verso un definitivo consolidamento disciplinare ciò non è dovuto alla raccolta di materiale empirico o a una rinnovata raffinatezza metodologica. È vero il contrario:

> I più alti livelli dello sviluppo scientifico (…) non possono essere raggiunti senza la presenza di concettualizzazioni al livello di quello che viene solitamente chiamato sistema teorico (Parsons 1948a, p. 158).

Sarebbe un errore limitarsi a leggere l'orientamento parsonsiano come una rivendicazione disciplinare, come posizionamento accademico o come un tentativo di accreditare la sociologia come strumento tecnico utile alle società moderne. La strategia teorica, anche e soprattutto al livello del ragionamento analitico, rimane infatti orientata al progresso della sociologia come scienza positiva. Nel presente capitolo, dopo una ricognizione sui vari elementi della struttura della teoria sociale e la definizione di "sociologia" mi soffermerò brevemente su qualche esempio di come lo sguardo del teorico possa cambiare l'aspetto del mondo sociale e su alcune delle accuse più classiche circa l'astrattezza e la banalità del lavoro concettuale parsonsiano.

Un inguaribile teorico?

Si è visto che, contrariamente a quanto sarebbe lecito attendersi dal *cliché* dell'inguaribile teorico, secondo Talcott Parsons la teoria non è mai fine a sé stessa, ma va elaborata come dispositivo finalizzato a un migliore disvelamento dei fenomeni empirici. Anzi: al cuore del programma scientifico parsonsiano sta una concezione che, parafrasando Jeffrey C. Alexander (1983, pp. 151-211), può addirittura dirsi "positivismo di ritorno" per la sua combinazione di oggettivismo, pretesa cumulativa della conoscenza e conflazioni tra vari livelli concettuali. Nonostante ciò, Parsons propone una concezione della teoria e dei suoi rapporti con l'osservazione affatto ingenua, e il suo positivismo è dato, più che dai contenuti specifici, dalla funzione che essa svolge all'interno del più ampio apparato categoriale – per come si propone, la metodologia parsonsiana è assai lontana dal positivismo e dalla sua incarnazione viennese[2], soprattutto perché riconosce contemporaneamente l'importanza della teoria come strumento cruciale dell'evoluzione e del consolidamento disciplinare della sociologia e l'autonomia del piano teorico rispetto a quello osservativo. È vero che "la teoria è giustificata *solo* come aspetto particolare della scienza sociologica nel suo complesso" (Parsons 1950c, p. 367), e nondimeno *solo* attraverso il continuo e consapevole *interplay* di teoria e osservazione la scienza può avvicinarsi alla verità del mondo, evolversi, perfezionarsi, integrarsi, completarsi.

Fin dall'introduzione della *Struttura dell'azione sociale*, siamo nel 1937, Parsons liquida la visione empiristica della scienza come accumulazione di fatti completata dall'enunciazione di generalizzazioni empiriche, in quanto essa non è in grado di tenere conto della teoria come variabile indipendente nello sviluppo dei sistemi scientifici. Poiché i livelli dell'astrazione scientifica sono molteplici, la teoria non può essere ridotta a generalizzazione empirica: pur non rinunciando a una sociologia basata sul dato, Parsons indica fin dall'inizio l'effetto selettivo esercitato dalle teorie sui fatti. Anche se dimostrato al di là di ogni plausibile dubbio, un fe-

nomeno che non rientri nel campo problematico di una teoria *non esiste*, dal punto di vista dell'osservazione, e si vede negare – per invisibilità – ogni rilevanza ai fini della falsificazione o validazione dei risultati precedentemente conseguiti. "L'interesse per il fatto empirico [viene] orientato dalla struttura logica del sistema teorico" (Parsons 1937a, p. 49): l'osservazione della realtà, in altre parole, è sempre mediata, distillata, selezionata da una rete complessa di concetti che dirige l'attività di ricerca su determinate aree fenomeniche, es sé stesse selezionate a partire dagli interessi e dai bisogni dell'impresa teorica[3]. Il sociologo teoricamente accorto – e non "teoricamente specializzato": in senso stretto quest'ultimo non dovrebbe esistere se non come momento di una divisione del lavoro finalizzata a una reintegrazione del sapere sociologico (Parsons 1950c, p. 367) – potrà semmai lamentarsi perché la falsa distinzione tra lavoro analitico ed empirico e la pretesa irrilevanza della teoria per la ricerca dipendono meno da ragioni intrinseche che non dalla contingente indisponibilità di dati teoricamente informati, cioè di dati che siano direttamente rilevanti per la teoria[4].

Ciò rimane tuttavia riflessione sociologica, non filosofica. Costruire concetti, in altre parole, non è attività che possa attuarsi senza un continuo confronto con la realtà empirica: ogni riflessione che avanzi pretese di scientificità è *obbligata* a confrontarsi con il dato, altrimenti ricade nel "tentativo di raggiungere una comprensione razionale dell'esperienza umana, con metodi diversi da quelli della scienza empirica", ossia nella filosofia. E Parsons non vuole essere un filosofo, non vuole avventurarsi nelle "perigliose acque" della speculazione filosofica (Parsons 1937a, pp. 21, 61; 1938b, p. 19). Anzi, in una lettera a Eric Voegelin datata 18 agosto 1941, egli discute della sua controversia con Alfred Schutz in termini che non lasciano spazio a dubbi:

> È possibile che uno dei problemi nella mia discussione con Schutz stia nel fatto che, per le mie radici culturali, io sono un calvinista. Non voglio essere un filosofo – mi guardo bene dall'affrontare i problemi filosofici che stanno alla base del mio la-

> voro scientifico. Per la stessa ragione, non credo che lui voglia essere uno scienziato per come io intendo il termine, finché non ha risolto tutte le difficoltà filosofiche sottostanti. Se i fisici del XVII secolo fossero stati degli Schutz potrebbe non esistere alcun sistema newtoniano (Parsons 2000, pp. 153-154).

La divisione del lavoro intellettuale permette inoltre allo scienziato, e al teorico, di considerare "le questioni filosofiche una per una e solo quando insistono direttamente sui problemi scientifici di cui si sta occupando", lasciando ai filosofi il compito di elaborare sistemi generali e integrati di pensiero (Parsons 1938a, p. 17). Ancora qualche anno dopo, nel *Sistema sociale*, Parsons si chiede "com'è possibile la stessa conoscenza empirica?", una domanda che se da una parte corrisponde "naturalmente" alla "stessa questione che si pose Kant, e che ha occupato la moderna teoria della conoscenza", dall'altra non può trovare risposta presso la sociologia, poiché "non rientra nella nostra competenza addentrarci nei problemi filosofici di carattere tecnico dell'epistemologia" (Parsons 1951a, p. 368). Nemmeno gli schemi più astratti e generali possono fondarsi sull'introspezione o su "semplici" ragionamenti analitico-combinatori, ma devono continuamente confrontarsi con i fenomeni e la loro spiegazione[5].

Frame analysis…

La possibilità che i fatti che rientrano nei recinti della teoria possano verificare o falsificare i saperi già capitalizzati, e dare un contributo all'attività di disvelamento razionale del mondo – in questo caso del mondo sociale, ma il discorso è naturalmente più ampio – rimane dunque sempre presente ed è, anzi, l'essenza stessa della sociologia come scienza positiva. E ciò vale non solo per la cumulazione delle conoscenze generalizzate ma anche per l'evolversi della stessa teoria. Fin qui, tutto bene[6]. Il punto, però, è che *anche nel confronto la relazione tra fatti e teoria non è immediata*: benché abbia l'o-

nere di produrre predizioni e proporre i criteri della propria verifica, la costruzione teorica non può essere testata direttamente. O meglio: non *tutti* i livelli teorici sono passibili di un confronto diretto con i dati. Siamo al primo nodo critico, in quanto la prestazione specifica di Parsons – ciò che lo rende un inguaribile teorico trasformandolo nel mostro a sette teste dei manuali – si colloca su un livello, quello della *teoria generale (o schema di riferimento) dell'azione*, che è in realtà metasociologico[7], che precede logicamente ogni elaborazione concettuale e teorica sociologica e che si sottrae esplicitamente alle procedure di controllo proprie dell'indagine scientifica.

L'idea è che ogni scienza necessiti di uno schema di riferimento capace di ricoprire il ruolo giocato dalle coordinate spazio-temporali nella fisica teorica: stiamo parlando del sistema logico che consente l'osservazione scientifica dei fenomeni, la premessa senza la quale diventa impossibile anche solo descrivere gli eventi concreti. Come tale esso si situa su un piano radicalmente diverso non solo da quello dei fenomeni ma anche da quello dei fatti, cioè delle proposizioni scientifiche che descrivono i fenomeni[8]. È un vero e proprio *trascendentale* dell'attività scientifica: "Esso non è un fenomeno in senso empirico: è lo schema logico indispensabile entro cui noi pensiamo e descriviamo i fenomeni dell'azione" (Parsons 1937a, pp. 783-784). E dunque, affermando che la struttura logica del sistema teorico orienta l'interesse per i fatti rilevanti, Parsons non sta dicendo semplicemente che esistono fatti che vengono, *poi*, selezionati dalla teoria e dai suoi interessi. Qui il filtro con cui opera la scienza non solo "cattura" la realtà (Chazel 1987, p. 11), ma la *crea*.

La versione apparentemente più radicale dell'argomento si trova nel saggio sul sistema sociale come *theoretical device* che Parsons scrive con Charles Ackerman trent'anni dopo la *Struttura dell'azione sociale*. Riprendendo un'espressione tipica di Alfred North Whitehead, già eroe filosofico della *Struttura*, i due parlano di un vero e proprio "mito" del fatto: "Noi *creiamo* i fatti, non incontriamo, semplicemente, la fatticità". E ancora: "Le nostre mappe ci dicono quali *sono*

i fatti" (Parsons 1967d, pp. 24-25, corsivi miei). Qui sto, e non posso fare altrimenti. Parsons evoca lo spettro di Lutero per indicare un vincolo intrinseco alla condizione umana, che vale per ogni osservazione, anche per quella che pretende di essere immediata. In ultima analisi, affermano Parsons e Ackerman, poiché la realtà è in sé un tutto dove tutto si tiene, un tutto privo di criteri intrinseci di orientamento, non può esistere osservazione libera dalla fallacia della concretezza malposta (p. 26). Il ricercatore può decidere se impegnarsi esplicitamente nella elaborazione dei propri presupposti teorici o seguire la strategia dello struzzo e nascondere la testa nella sabbia di un empirismo irriflessivo – e, ma il paradosso è solo apparente, del tutto *irrealistico* – in cui la realtà parla "da sola" e i fatti si manifestano "immediatamente" (Parsons 1938a, p. 15; Parsons 1967d, p. 25). Dall'altra parte, è bene sottolinearlo, il fatto che non esistano criteri intrinseci di orientamento non significa che la realtà sia, in sé, caotica. Sarebbe un ritorno alla fallacia dell'empirismo di Hume. Al contrario, la conoscibilità stessa della realtà è la dimostrazione del fatto che essa possiede un *suo* ordine: per ciò che concerne la conoscenza "*l'input* degli oggetti esterni non è casuale ma ordinato e (…) tale elemento di ordine è accessibile alla mente umana grazie alla struttura della condizione umana" (Parsons 1978a, p. 398).

Nella sua radicalità, il saggio del 1967 è solo l'ultima riscrittura della posizione neokantiana inaugurata da Parsons nella *Struttura dell'azione sociale* – sia ben chiaro: si tratta di un neokantismo sociologico in cui il *frame of reference* non è un *a priori* universale dell'intelletto umano ma una "entità culturale" (Parsons 1978g, p. 116). Il tema è ripreso ovunque. Lo si ritrova, per esempio, nella corrispondenza con Alfred Schutz, pubblicata nel 1978 ma risalente alla primavera del 1941. Qui Parsons afferma di non comprendere la distinzione, tracciata dal suo interlocutore, tra dato dell'esperienza, affermazioni sul dato e interpretazione. L'esperienza è a tal punto inscindibile dallo schema concettuale che la triplice distinzione non ha alcun senso (Grathoff 1978, p. 68) – mentre mediante la "riduzione" husserliana la fenomenologia ha la

pretesa di cogliere immediatamente almeno alcune delle esperienze del soggetto (Parsons 1978g, p. 116). E poi nel *Sistema sociale*: "L'asserzione che i sistemi d'azione sono sistemi intesi al mantenimento dei confini (…) non rappresenta una generalizzazione empirica, poiché è *logicamente anteriore* a tutte le generalizzazioni empiriche stabilite nei termini della teoria dell'azione". E ancora nel postumo *On Theory and Metatheory*: come le linee generali della fisica newtoniana, il quadro di riferimento della teoria dell'azione costituisce "uno schema metateorico *che non [può] essere né provato né disconfermato dai normali processi della verifica empirica* e della falsificazione empirica. Tale *frame of reference* si trova a un livello piuttosto differente nell'interesse del progresso intellettuale delle nostre discipline", e i livelli vanno tenuti ben distinti (Parsons 1951a, p. 550; 1979a, p. 16, corsivi miei). La radice del neokantismo parsonsiano è da ricercarsi, secondo il suo autore, nella decisiva influenza di Karl Jaspers, inteso come punto d'arrivo di una linea di sviluppo che da Kant[9] passa per Weber e che, con l'aiuto di Durkheim, si trasferisce in sociologia proponendosi non come una mediazione tra il soggettivismo esistenzialista/fenomenologico e l'oggettivismo del comportamentismo, ma come "una integrazione tra essi" (p. 9). L'idea è quella di sciogliere lo squilibrio cartesiano tra soggetto e oggetto in un atteggiamento che riconosca una sostanziale simmetria tra attore e situazione, in cui i diversi elementi siano altrettanto fondamentali nella spiegazione dei singoli fenomeni sociali – e la soluzione, per sua natura, viene semplicemente *posta*.

Ma in cosa consiste concretamente il *frame of reference* della teoria dell'azione? Si tratta di un livello[10] analitico in cui vengono specificate, da una parte, alcune proprietà generali comuni ai fenomeni sociali – identificabili mediante un'osservazione degli specifici valori che assumono nella realtà empirica e un successivo processo di astrazione – e, dall'altra, un insieme di rapporti che rimangono uniformi a prescindere dai valori che gli attributi possono assumere in concreto (Parsons 1937a, pp. 75-76). In una formulazione di poco successiva alla pubblicazione della *Struttura*:

> La teoria analitica (…) è un corpo di concetti generalizzati logicamente connessi (universali logici), laddove gli specifici fatti che vi corrispondono (particolari) costituiscono affermazioni che descrivono fenomeni empirici (Parsons 1938a, p. 18; e anche, in termini simili, Parsons 1945c, p. 212).

Metodologicamente, una prima forma di riflessività concettuale consiste nell'individuazione delle "parti" del fenomeno in esame, parti che andranno poi pensate come elementi di un insieme ordinato dotato di caratteristiche emergenti, cioè non riducibili a quelle delle parti stesse (Parsons 1937a, pp. 71-73)[11]. È così che la scienza (ri)crea il fatto. Proprio la *connectedness* della realtà tutta fa in modo che l'individuazione delle unità elementari di un sistema sia un processo di astrazione e di vera e propria creazione di concetti fittizi (p. 790). Dall'altra parte, però, Parsons ritiene che alcune delle astrazioni siano in grado di cogliere "in maniera adeguata gli aspetti del mondo oggettivo esterno". Sebbene la *Ding an sich* non possa essere colta direttamente, l'interazione tra categorie e ordine della realtà dà luogo a una conoscenza relazionale e, in ultima analisi, viabile. I concetti che realizzano l'impresa sono appunto gli elementi analitici, concetti che corrispondono non ai fenomeni nella loro interezza, quanto piuttosto a fattori degli stessi che "possono essere analiticamente scissi da altri elementi" (pp. 780-781).

Se da una parte la conoscenza del fenomeno non è mai del tutto completa – e comunque non potrebbe esserlo anche solo per un criterio di rilevanza (pp. 785-787) e di limitazioni intrinseche alla nostra modalità di venire a contatto con il mondo "là fuori" (pp. 805-806) –, dall'altra gli aspetti che riusciamo a cogliere esistono realmente, non sono le "utili finzioni" di *san Max*. È la posizione epistemologica che Parsons definisce *realismo analitico*. Diversamente da quanto potrebbe apparire, tuttavia, gli elementi analitici non sono in nessun senso più elementari o più reali di altri aspetti, e segnatamente di quelle proprietà emergenti che ineriscono ai fenomeni complessi e che scompaiono qualora questi ultimi vengano scomposti in unità: l'unico criterio di

realtà ammissibile in campo scientifico è quello della variazione indipendente dei valori osservabili, e ciò è applicabile tanto agli elementi quanto alle proprietà emergenti (p. 800). Da un altro punto prospettico, la questione dell'adeguatezza si risolve pragmaticamente con riferimento allo specifico tipo di problema che lo scienziato vuole/deve risolvere. Da una parte, dunque, gli elementi analitici vengono ricavati per astrazione dall'osservazione; dall'altra parte, e nonostante questo, la loro adeguatezza non è mai assoluta, ma relativa al quesito scientifico (Parsons 1950b, p. 340). La tesi della convergenza proposta nella *Struttura* si basa esattamente su questa duplice origine degli elementi analitici: osservazione e astrazione "contro" necessità di spiegare i fenomeni sociali e storici.

Adequatio rei et intellectus. Excursus sulle teorie di medio e ampio raggio

Benché funzioni su un piano differente da quello dell'osservazione empirica, il *frame of reference* è in grado di agire direttamente su quest'ultimo. Parsons (1950c, p. 354) pensa infatti che la teoria generale sia dotata di un potere "organizzativo" grazie al quale è possibile estrarre ipotesi "suggestive" mediante la semplice applicazione della logica teorica – lavorando, in altre parole, sulle relazioni tipiche tra gli elementi analitici. E infatti: "L'uso di tali concetti [analitici generali] nella ricerca empirica tende necessariamente a stabilire relazioni logiche tra essi e i contenuti specifici (valori)" (Parsons 1938a, p. 18). Conviene dedicare a quest'ultima affermazione, tipica del linguaggio metodologico parsonsiano, un breve *détour*, mettendola in risonanza con la classificazione dei significati di "teoria" avanzata da Robert K. Merton[12]. La distinzione passa tra orientamenti generali, analisi dei concetti e teoria sociologica vera e propria. Se i primi consistono di postulati ampi, che "indicano *tipi* di variabili delle quali si deve in qualche modo tener conto", l'analisi dei concetti si occupa invece di chiarire il significato dei concetti

esistenti, disboscando il linguaggio sociologico dalle vaghezze e dalle inutili accumulazioni lessicali che si sono stratificate nel tempo (Merton 1968, p. 229). Secondo Merton entrambe queste attività, indubbiamente utili allo sviluppo della teoria, e della sociologia in generale, precedono in qualche modo l'elaborazione teorica vera e propria, la quale necessita non solo di concetti, non solo di variabili, ma anche di *relazioni*, o per meglio dire di *ipotesi* di relazioni tra variabili che possano poi essere sottoposte a verifica mediante un confronto con la realtà empirica (Merton 1948, p. 166).

Se Parsons condivide l'idea di distinguere tra vari livelli, il *frame of reference* non corrisponde, di fatto, a nessuno di quelli individuati da Merton. Dal punto di vista del primo, infatti, pur indicando *e* le variabili *e* le relazioni tra le stesse, l'orientamento sociologico generale non è direttamente testabile in riferimento ai fatti. Il crinale è sottile. In apparenza, entrambi i sociologi riconoscono l'autonomia e il legame della teoria nei confronti della ricerca, descrittiva ed esplicativa. Sembra però che in Parsons la possibilità di estrarre ipotesi dalla costruzione concettuale si dia a un livello analitico assai più generale di quanto non pensi Merton. Concentrandosi sugli elementi di base e sulle relazioni tipiche, utilizzando una specifica logica teorica, lo scienziato è *già* in grado di escogitare nuove strategie esplicative per insiemi di fatti noti, nonché di cogliere nelle connessioni teorico-analitiche ipotesi di lavoro da convalidare mediante un confronto con aree e aspetti della realtà fino a quel momento trascurati. Che poi il livello su cui testare le ipotesi sia effettivamente quello delle teorie di medio raggio (Parsons 1950c, p. 367) è solo un dettaglio all'interno di un quadro ben più complesso, che non si lascia ridurre alla baruffa di cortile tra guelfi del *middle range* e ghibellini della *grand theory*.

La differenza tra le due posizioni, peraltro, non si limita alla questione del livello dal quale è possibile estrarre le ipotesi. C'è anche il problema della direzione della costruzione teorica, che permette di evidenziare ancor più chiaramente l'eterogeneità del campo semantico del "generale" nelle questioni teoriche. Come abbiamo visto, secondo Parsons non

può esistere osservazione che non prenda le mosse da uno schema categoriale che prestruttura il modo in cui la realtà si presenta all'osservatore. Impegnarsi su una riflessione teorica generale significa portare alla luce, sistematizzare e rendere coerenti le presupposizioni fondamentali del proprio lavoro di ricerca. In questo senso "generale" significa "applicabile a qualunque fenomeno" o meglio: generale è ciò che circoscrive caratteristiche che, in un modo o nell'altro, dobbiamo (poter) attribuire a qualunque fenomeno affinché esso rientri nel campo d'interesse della teoria – in questo secondo senso, per esempio, distinguiamo l'azione dal semplice comportamento, che non riveste alcun significato motivazionale per l'attore individuale o collettivo (Parsons 1951a, p. 12) e quindi rimane fuori dal cono di luce proiettato dalla teoria sociale propriamente detta. Il metodo di estrazione delle categorie analitiche dai fenomeni è, più che una generalizzazione, una *astrazione*, cioè una separazione di particolare e particolare e, poi, di concreto e astratto. E l'applicabilità dello schema rimane, comunque, nell'occhio dell'osservatore, più che nel fenomeno stesso.

L'idea di *theory building* di Robert Merton è diversa. Come abbiamo visto, in un primo momento pare trattarsi soltanto di una sottolineatura, di una scelta sull'allocazione delle risorse intellettuali della sociologia: pur concedendo che ogni disciplina deve disporre di un insieme condiviso di concetti di base, Merton osserva che le scienze *hard* si occupano soprattutto di "*tipi specifici* di fenomeni", come la teoria cinetica dei gas o la teoria ondulatoria della luce. Pur evitando inutili scimmiottamenti, anche la sociologia dovrebbe concentrarsi su aree problematiche ristrette o parziali e sviluppare, *di lì*, relazioni connettive e consolidanti tra i risultati acquisiti in ognuna di esse:

> Sto suggerendo che possiamo ottenere la compiuta realizzazione di uno schema concettuale efficace lavorando sulle teorie speciali, e che esso è destinato a rimanere un programma incompiuto se si tenta, in questo momento, di costruirlo direttamente (Merton 1948, pp. 165-166).

Nel saggio sulle *Teorie sociologiche di medio raggio* Merton paragona nuovamente la pretesa "bizzarra", "apocalittica" e "prematura" di creare sistemi sociologici onnicomprensivi agli analoghi tentativi filosofici di Kant, Hegel, Schelling e Fichte. Ma è impossibile, sottolinea, "sviluppare sistemi di pensiero prima che si siano raccolte masse enormi di osservazioni fondamentali", come se Einstein, è l'esempio, avesse potuto lavorare indipendentemente dai risultati accumulati nei secoli che lo separano da Keplero (Merton 1968, p. 79). In termini di sociologia della scienza, la tendenza propria degli esponenti di ogni disciplina in erba ad affermare la bizzarra pretesa circa il completamento di "sistemi generali di teoria, adeguati all'intera gamma dei problemi compresi nella disciplina" deriva soprattutto da una malposta e letale ansia di legittimazione, che porta i sociologi a voler rispondere a qualsiasi domanda venga posta loro, intelligente o cretina che sia (p. 83). L'attenzione per il medio raggio salverebbe l'impresa sociologica dai capricci egotici dei *big man* e la metterebbe al riparo di un'etica scientifica basata su dubbio, universalismo, "comunismo" e disinteresse.

A una prima lettura il tutto sembra piuttosto convincente e, soprattutto, utile per orientare una disciplina che si vede anzitutto come scienza empirica. E tuttavia, Merton confonde il livello analitico con i "sistemi sociologici completi" – ed è del tutto evidente che Parsons sta parlando d'altro. Anzi, è proprio per mezzo della distinzione tra sistemi speculativi totalizzanti e teoria generale che il *principe Talcott* distingue la sociologia dalla *proto*sociologia di Comte e Spencer e, in generale, di tutti gli autori precedenti a *san Max* e *sant'Émile* (Parsons 1950c, pp. 349-352). Perché la teoria generale che Parsons sta proponendo *non è* un sistema comprensivo – non è "Comte and Spencer all over again" (Parsons 1948a, p. 157) – ma il *framework* grazie al quale tutte le teorie del medio raggio potranno condividere un linguaggio e integrarsi in un sistema più comprensivo – stavolta davvero "generale". E infatti, il problema del coordinamento delle teorie particolari in una teoria complessiva della società non

sta soltanto nel rischio di ritrovarsi con spiegazioni *ad hoc* o *post factum*, che pure esiste (Merton 1948, p. 166; 1968, pp. 238-241), ma nell'incompatibilità degli elementi di base con cui vengono costruiti gli studi parziali. *Non esistono osservazioni fondamentali*. Parsons pensa, da sempre, che nessuna "scienza empirica possa svilupparsi compiutamente senza fare riferimento a schemi concettuali generalizzati" (Parsons 1938a, p. 14) proprio perché il "fatto in sé" è un mito. Il percorso di costruzione della teoria non può limitarsi a osservazione/teoria di medio raggio/integrazione delle teorie parziali, ma deve aggiungere, come *primo* passo, l'elaborazione di un quadro categoriale unitario.

E la sociologia?

La sociologia che deve ricomporre la propria relazione con la modernità, la scienza sociale neonata – perché nel 1937 la sociologia è ancora in fasce – che vuole a tutti i costi riconciliarsi con una madre poco comprensiva, si è sempre distinta per una grande ambizione. A partire da Auguste Comte, essa si è infatti proposta come regina delle scienze, come *scientia scientiarum* che si è autoattribuita il compito di sintetizzare il sapere astronomico, fisico, chimico e biologico mediante una serie di concetti e di strumenti propri, tra cui il metodo storico. I sociologi americani della seconda metà dell'Ottocento condividono la medesima posizione: se William Sumner ha in mente una sociologia del tutto positivizzata, Lester Ward parla di una sociologia capace di "trasformare la via lattea della storia in un universo sociale definito" grazie all'apporto dei "grandi filoni scientifici della psicologia, della biologia e della cosmologia", mentre Edward Ross utilizza un'ardita metafora botanica per rappresentare una *master science* rispetto alla quale tutte le altre scienze sociali stanno come le radici al tronco (Biersted 1981, pp. 8, 76, 159). In Parsons, invece, la sociologia è fin da principio una scienza sociale *particolare*, non generale. È vero, la teoria generale dell'azione si trova per definizione a trascendere i

confini della sociologia e della teoria sociologica, ma non c'è spazio per una scienza unificata e generale della società umana né per una disciplina comprensiva in cui far convergere tutti i risultati delle altre scienze, sociali e non, al fine di compendiare i saperi in un unico quadro sistematico. È questo un punto estremamente rilevante, che va compreso a fondo se si vuole leggere onestamente l'opera parsonsiana e, soprattutto, se si vuole lavorare seriamente sulla tesi-guida di questo volume.

Il dispositivo concettuale è, al solito, assai raffinato. In un primo momento Parsons elabora una teoria generale dell'azione che possa fare da sfondo a tutte le scienze sociali – economia, scienza della politica, scienza del diritto, antropologia, sociologia, psicologia sociale. È una strategia che lavora distillando e ricombinando: individuazione di un livello generale su cui lavorare (l'azione sociale), raccolta degli elementi analitici a partire da fonti intellettuali le più varie, composizione degli elementi in un unico "sistema" – le formule usate da Parsons (1937a, pp. 116-121) per formalizzare i sistemi teorici precedenti alla scoperta della teoria volontaristica dell'azione ne sono una curiosa ma icastica rappresentazione. A questo livello, l'effettiva messa in relazione dei vari elementi, simbolizzata mediante il concetto di "sforzo" (*effort*, pp. 783, 802-803), viene indicata ma non risolta. Così costruito, il *frame of reference* non ha, come si è visto, alcuna pretesa sintetica. In un secondo tempo, Parsons (ri)distingue la sociologia dalle altre scienze sociali e le ritaglia un campo d'azione apparentemente angusto ma che in realtà intende segnare un allontanamento definitivo dalla tradizione dei classici europei e un passaggio chiave per la definitiva riconciliazione tra sociologia e modernità.

Il principio scelto nella *Struttura* per distinguere e classificare le scienze sociali è quello dell'elemento, o dell'insieme di elementi del sistema d'azione generalizzato che le diverse discipline mettono al centro del proprio interesse di ricerca. Il problema tipico di ogni disciplina deriva dunque da una selezione "degli elementi analitici o delle variabili" in rap-

porto a uno specifico *focus* d'attenzione, *focus* che si riferisce essenzialmente a proprietà emergenti di sistemi di attori orientati reciprocamente. In questo senso la tecnologia riguarda la valutazione razionale di mezzi alternativi in rapporto a un unico fine, l'economia si occupa del problema della razionalità economica – che emerge soltanto quando al problema dei mezzi si aggiunge l'esistenza di fini concorrenti –, la politica del problema dell'ordine dal punto di vista della "soluzione della lotta per il potere", e la sociologia della proprietà emergente dei sistemi di interazione che ha a che fare con l'integrazione basata su un comune sistema di valori, "a cui può essere dato il nome 'integrazione dei valori comuni'"[13]. La sociologia è dunque

> la scienza che si propone di sviluppare una teoria analitica dei sistemi dell'azione sociale, in base all'assunzione che questi sistemi possano essere compresi in termini dell'integrazione dei valori comuni (Parsons 1937a, pp. 817-820).

Nella *Struttura* Parsons suddivide dunque i campi d'interesse individuando alcune proprietà emergenti dei sistemi di interazione e sottolineando come tale *focus* porti a privilegiare alcuni aspetti dello schema dell'azione sugli altri. Con questo Parsons reimposta, ampliandolo, un modello neoclassico di ascendenza paretiana (Camic 1987), nei termini del quale soltanto l'economia poteva aspirare allo status di scienza analitica, mentre la sociologia rimaneva una scienza residua. Il punto è che la sociologia evita di acquisire, o anche solo di aspirare ad acquisire, una posizione sovraordinata nei confronti delle altre scienze sociali e si pone come punto di vista *particolare* sul mondo, capace di, e obbligato a, selezionare nella trama della realtà quegli aspetti che hanno un senso in relazione al *suo* interesse scientifico.

È una tesi che rimane ferma anche quando Parsons si allontana dalla prima formulazione. Nella prima revisione, avanzata in *The Position of Sociological Theory*, Parsons (1948a, pp. 161-164, ma si veda anche Parsons 1990) indica la sociologia come scienza delle *istituzioni*, un punto di vista

capace di abbracciare l'interezza del mondo da una angolazione specifica, laddove la teoria economica si occupa dei processi d'azione che rispondono ai prezzi e alle condizioni di mercato. Tali processi hanno luogo all'interno di una cornice istituzionale per comprendere la quale, Parsons lo sottolinea esplicitamente, la teoria economica non possiede alcuna risorsa concettuale propria. La scienza della politica, infine, laddove abbia la pretesa di proporsi come scienza empirica e non normativa, non è dotata di alcuna specificità in termini teorici e si distingue perché si concentra su un *oggetto* specifico, cioè un particolare *set* di istituzioni. Anche la conclusione del *Sistema sociale* propone il problema come scelta tra due idee alternative di sociologia. Nell'ambito della tripartizione tra sistema sociale, personalità e sistema culturale è evidente che la teoria sociologica dovrà occuparsi del primo. Ma in che veste? Come teoria *generale* del sistema sociale o come *un* "qualche aspetto specifico della teoria del sistema sociale"? È qui, riconosce Parsons (1951a, p. 554) che si gioca il rapporto tra sociologia ed economia: se la prima coincide con la teoria generale del sistema sociale, la seconda diventa una sociologia applicata. Parsons opta per l'altra strada, quella "ristretta", e traccia una distinzione/relazione di complementarietà tra economia come scienza che si occupa della formazione di decisioni razionali all'interno di un sistema istituzionalizzato di relazioni di scambio (p. 557) e sociologia in quanto studio dei fenomeni di istituzionalizzazione dei modelli di orientamento di valore nel sistema sociale da cui deriva poi quel particolare "ambiente" in cui l'azione razionale può avere luogo (pp. 558-559). Come già nella *Position*, Parsons non riesce a trovare per la scienza politica una base analitica indipendente – la "teoria del potere" non è sufficiente, non si pone al giusto livello di generalità. Questa davvero è una sociologia applicata, uno studio dei processi di governo, intesi come istituzioni specifiche.

Nella *Outline of the Social System* che fa da introduzione all'antologia *Theories of Society*, Parsons (1961b, pp. 38-40) cambia ancora idea e riconduce la distinzione tra le scienze sociali al modello d'interscambio. Qui la sociologia

è la scienza sociale particolare che si occupa dei sottosistemi della società "che assolvono alle funzioni di integrazione e 'mantenimento del modello'", mentre l'economia si dovrebbe occupare del sottosistema economico e della funzione di adattamento, e la scienza della politica del sottosistema politico – diversamente da quanto accadeva nel *Sistema sociale*, economia, politica e sociologia finiscono per trovarsi sullo stesso livello (Parsons 1970a, p. 240). È tuttavia in *Economia e società* che Parsons affronta più approfonditamente la questione[14]. Qui, Smelser e Parsons distinguono esplicitamente la propria posizione da quella paretiana, cioè dal modello già proposto nella *Struttura*. L'economia, lungi dall'occuparsi di alcune delle variabili dello schema generale dell'azione, si distingue per i *parametri* che individuano "il caso speciale che definiamo economico dagli altri casi speciali nell'impiego delle variabili generali della teoria sociale". L'idea è che le variabili generali, astratte, elaborate al livello del *frame of reference* della teoria dell'azione si declinino in altrettanti concetti specifici, applicabili poi ai "processi tipici che avvengono nella sfera economica", cioè un sottosistema della società. La teoria economica è dunque un "*caso speciale* della teoria generale del sistema sociale" e le sue categorie stanno in un rapporto di corrispondenza logica diretta con le categorie proprie di quest'ultima (Parsons 1956a, pp. 82-83). Gli esempi portati da Parsons e Smelser a suffragio della propria tesi sembrano convincenti: esiste una conformità categoriale tra l'idea generale di un'interazione regolata dallo schema prestazione/sanzione e la logica economica della domanda e dell'offerta (p. 86). Ma esiste anche un parallelismo tra la classificazione economica di beni, servizi e "conoscenze" e la classificazione generale degli oggetti in fisici, sociali e culturali, che si intreccia con la distinzione qualità/prestazione al fine di interpretare fenomeni apparentemente complessi come la schiavitù (pp. 87-88)[15].

Il rapido sguardo sulle differenze tra le diverse modalità di differenziazione e catalogazione delle scienze sociali non deve far perdere di vista i due punti che rimangono invaria-

ti: l'esistenza di uno schema più generale rispetto a quello della teoria sociologica, cioè lo schema di riferimento dell'azione, che funziona – nella veste di *unit act*, nelle *pattern variables* o come modello generale d'interscambio – da base analitica per tutte le scienze sociali, e la riduzione della sociologia a scienza *speciale*. Lo schema di riferimento si pone su un piano diverso da quello delle "teorie", sia nel senso modellistico del termine sia in quello, più tradizionale, legato alla generalizzazione empirica. Come struttura trascendentale per ogni conoscenza del mondo sociale, esso può essere emendato, raffinato, fatto progredire – non è un *a priori* in senso assoluto –, ma rimane in una posizione che precede logicamente la creazione dei modelli, delle descrizioni e delle spiegazioni sociologiche. Ciò permette innanzitutto di smorzare la competizione tra le scienze sorelle e di pretendere la loro unità di fondo, al di là di ogni dubbio o ripicca. In secondo luogo, ciò permette a Parsons di rivendicare l'esistenza di un terreno molto particolare e *ristretto* su cui elaborare spiegazioni sociologiche, un terreno che viene in qualche modo messo al sicuro e coordinato alle altre aree dell'impresa scientifica dall'*esistenza stessa dello schema analitico generale*. In questo senso, John Holmwood (1996, p. 33) coglie un punto cruciale quando afferma che in Parsons "la 'sociologia' è fortemente associata all''idealismo', in contrapposizione al 'materialismo' dell''economia'": la sociologia si ritaglia un suo campo d'indagine volutamente parziale e, in un certo senso, *mono*dimensionale, che solo grazie allo schema generale dell'azione può coordinarsi con le altre scienze sociali, che si concentrano per statuto, su altri aspetti dell'azione e della convivenza sociale.

Il mondo attraverso gli occhi del teorico

Un'ultima esternalità generata dall'elaborazione di una teoria generale è la creazione di un sistema di trasformazione simbolica, una sorta di specchio attraverso il quale tutto appare deformato e nulla si rivela essere ciò che sembra. At-

traverso le categorie e i concetti della teoria, capaci ora di scrutare nell'intima trama dei microfenomeni ora di cogliere con un solo sguardo evenienze secolari e "lunghe durate", quello che sembra "normale" si rivela essere un problema, mentre il patologico e il disfunzionale si trasformano in elementi o passaggi fondamentali per l'integrazione e l'evoluzione dei sistemi sociali. Senza la distinzione tra teoria e fatti, per esempio, diventa impossibile distinguere tra funzioni latenti e manifeste o riconoscere, come aveva fatto Durkheim, il valore positivo della devianza per l'ordine sociale. Anche quando si parla di differenziazione, l'esistenza di uno schema teorico autonomo riesce ad aprire, contrariamente a quanto sostiene il *conventional wisdom*, possibilità di riflessione critica che un'osservazione puramente induttiva – portata a recepire la differenziazione come mero fatto empirico – non garantisce (Luhmann 1982). Ancora, ciò che socialmente può essere ritenuto rilevante si dimostra secondario, mentre nelle piccole deviazioni, nei dettagli, nelle variazioni si annidano i fenomeni sociologicamente cruciali. Ciò che è generale si rivela essere particolare, e viceversa. Visto con gli occhi dei suoi teorici, il mondo si ribalta, mostra pieghe, risvolti e curvature inaspettate.

Al di là della "normalizzazione" della modernità, tra gli esempi che si potrebbero utilizzare per illustrare questi ultimi punti mi sembrano particolarmente centrati la discussione parallela di due episodi "di rivolta" verificatisi negli Stati Uniti a cavallo tra anni Sessanta e Settanta e la recensione del celebre *La folla solitaria* di David Riesman. Se i primi due casi hanno ormai un mero valore storico, il terzo mantiene una sua rilevanza teorica ed empirica anche oggi, soprattutto nei confronti di chi vede il postmoderno come un dissolvimento e una sublimazione dell'istituzionalizzazione del controllo sociale. Il primo episodio riguarda le contestazioni studentesche contro il "sistema", incarnato dal binomio meritocrazia e cultura astratta che secondo Parsons caratterizza la vita universitaria – e più in generale l'intera società – americana. Il Sessantotto è un *sintomo* della discrasia tra le aspettative delle nuove generazioni di studenti, giunte in massa all'università

in seguito alla “rivoluzione educativa” e i principi (valori e norme) istituzionalizzati nelle strutture del mondo accademico. Ciò spiega non solo l’emergere dello scontento, ma anche la sua declinazione come tentativo di riumanizzare una struttura vissuta come fredda, razionale e impersonale. Più sorprendente è il caso del secondo ribelle: Richard Nixon, il presidente degli Stati Uniti. La crisi che attraverso lo scandalo Watergate porta alle dimissioni del presidente viene letta come un malriuscito tentativo di rivolta contro l’*establishment*, dove il “rivoltoso” è, appunto, lo stesso inquilino della Casa Bianca (Parsons 1979g, pp. 23-29). Parsons interpreta i tentativi di Nixon non come i trucchetti di un consumato politicante ma come una vera e propria contrapposizione tra aspirazioni individuali e sistema delle possibilità, delle aspettative e delle anticipazioni di ruolo – un parallelo quasi perfetto con le agitazioni nei *campus* universitari.

Ancora più interessante è la lettura critica di *La folla solitaria* del sociologo americano David Riesman. In apertura della recensione, Parsons e il suo coautore Winston White si dicono genericamente d’accordo con Riesman, e tuttavia propongono una interpretazione alternativa dei medesimi fenomeni, interpretazione che dipende proprio dalla specificità dell’impianto teorico utilizzato[16]. Com’è noto, Riesman aveva individuato tre tipi di controllo sociale: la modalità tradizionale, incentrata soprattutto sul controllo del comportamento esterno (Riesman 1950, p. 22), coinvolgeva i gruppi sociali di cui l’individuo faceva parte. L’autodirezione, tipica del capitalismo ottocentesco, si basava invece sull’apparente “emancipazione” dell’individuo e sulla sua capacità di perseguire finalità idiosincratiche, che dipendeva in realtà dal consolidarsi di un potente meccanismo di interiorizzazione dei dettami della società attraverso la socializzazione primaria (Parsons 1961l, p. 185). Il terzo modello, l’eterodirezione, consisteva in una istituzionalizzazione delle motivazioni nelle organizzazioni sociali, che permetteva un allentamento della socializzazione e il conseguente alleggerimento della personalità individuale, sempre più portata a specchiarsi

negli altri e a orientarsi mediante un continuo riferimento a essi (p. 186). Secondo Parsons, la tripartizione di Riesman tipologizza fenomeni che in realtà non sono che variazioni di un medesimo modello. Il problema, scrivono Parsons e White, non consiste nel fatto che nell'America degli anni Cinquanta i valori e il controllo sociale stanno in qualche modo scomparendo: la conformità e il meccanismo di interiorizzazione delle norme rimangono, ma i suoi contenuti stanno rapidamente cambiando in direzione di una crescente generalizzazione. Se un tempo gli individui apprendevano prescrizioni sociali rigide e dettagliate, con l'affermarsi della modernità "ciò che viene interiorizzato non sono più le specifiche procedure da seguire, ma alcuni criteri più generalizzati per la scelta di procedure specifiche" (p. 200). Ed è la teoria, innanzitutto, a dire che tra individuo e società il rapporto non si può spezzare (p. 233). Privo di una teoria generale dei rapporti tra valori, società e personalità, Riesman è portato a interpretare un mutamento di generalità come un assottigliamento o addirittura un crollo dei valori. Anche questa volta, il necessario (per Parsons) distacco tra osservazione e teoria permette di creare una spiegazione sociologicamente più adeguata, e per certi versi inattesa, dei processi sociali.

Turris eburnea. Excursus sulla Grande Teorizzazione

Siamo arrivati così alle soglie del problema della *Struttura*, problema che andrà analizzato a fondo, non prima, però, di aver sottolineato ancora una volta che gli snodi interpretativi cruciali stanno nella distinzione fra teoria e descrizione empirica e nella pretesa di costruire una teoria generale dell'azione – e dunque non solo concetti o "proprietà", ma anche *relazioni* tra di essi – partendo da un livello analitico non direttamente confrontabile con il dato empirico. Va sottolineato perché in questo caso Talcott Parsons rappresenta un vero e proprio spartiacque: prima di lui né Marx né Durkheim né tanto meno Weber hanno *inteso* costruire né

uno schema di riferimento analitico né una teoria generale dell'azione, o della società, ancor prima che *provato* a farlo[17]. Certo, nei classici sono ben presenti tendenze e inclinazioni generali, ma esse ruotano intorno più ai meccanismi di spiegazione del mutamento, o al massimo alle tipologie, che non all'idea di una vera e propria teoria – se una teoria è un "corpo di 'concetti generali' (...) tra loro in relazione logica" (Parsons 1937a, p. 46), nessuno dei classici ha mai pensato di creare nulla del genere. Il modo di ragionare dei classici era differente, più concreto: come già "negli scritti di Max Weber, il tema centrale dell'opera di Durkheim è il problema non dell''ordine' in senso generico, ma della forma di autorità appropriata a un moderno Stato industriale" (Giddens 1977d, p. 238; Levine 1986, p. 119), per non parlare di Ferdinand Tönnies, che considerava *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* come "tipi normali" proprio per sottolinearne la concretezza in opposizione ai tipi ideali di Weber.

Preme, più delle considerazioni di taglio storico, un'ultima riflessione sulla necessità e i trabocchetti dell'idea di un *frame of reference* generale. Riprendendo pagine stranote di Charles Wright Mills, Walter G. Runciman ha recentemente bollato Parsons come uno spacciatore di ovvietà (*platitude-merchant*): solo perché è scritta in un linguaggio oscuro e involuto, è la tesi, una banalità non cessa di essere tale. Il lavoro di Parsons è scontato, ampolloso, privo di contenuti, e la Grande Teorizzazione, cioè "l'associazione e dissociazione di concetti" (Mills 1959, p. 36), non è in grado di confrontarsi con l'osservazione dei fenomeni empirici né di aggredire la realtà. Runciman (1998, p. 65), che ritiene impossibile "sfornare" qualsivoglia "pacchetto di ipotesi" a partire dallo schema concettuale di Parsons, confronta la genericità della prosa di quest'ultimo con la profondità di un passo di Pierre Bourdieu sul concetto di *habitus*.

Il punto però non è quello della banalità o della straordinarietà delle categorie – una critica che Runciman riprende anche da un vecchio saggio del filosofo Max Black (1961, pp. 279-280), secondo il quale una teoria generale dovrebbe es-

sere, per statuto, incomprensibile. Una lettura comparata, anche superficiale, mostra infatti che lo sforzo parsonsiano si concentra sul tentativo di sistematizzare assunti di base che comunque prestrutturano la conoscenza del mondo sociale per dare una forma *esplicita, riconoscibile e, soprattutto, "tecnica"* al ragionamento sociologico. Utilizzando categorie prestabilite nella concettualità e nella relazionalità che le lega, quest'ultimo dovrebbe potersi liberare dagli impressionismi, dalle invenzioni e dalle imprecisioni che feriscono l'opera dei classici rimanendo al contempo all'interno della grande tradizione occidentale – in cui, per esempio, il concetto di azione si declina sempre passando per il rapporto tra mezzi e fini.

Basterà un solo esempio, assai stilizzato peraltro. Consultiamo l'atto di nascita della sociologia, il ragionamento che apre il capitolo delle *Regole* dedicato alla spiegazione dei fatti sociali. Secondo Durkheim è impossibile ridurre i fenomeni sociali a fenomeni psicologici, in quanto i primi trascendono gli "elementi" che li compongono, essendo – "evidentemente" – caratterizzati da proprietà che "differiscono da quelle che presentano le parti", cioè i soggetti umani presi nella loro individualità psichica. È la questione, celebre e assai intricata, delle "proprietà emergenti". Anche al di là della discussa esteriorità dei fatti sociali (Durkheim 1895, pp. 26-27), il linguaggio di Durkheim è quanto mai bizzarro:

> Aggregandosi, penetrandosi, fondendosi, le anime individuali danno vita a un essere (psichico, se vogliamo) che però costituisce un'individualità psichica di nuovo genere (p. 101).

Cosa significa? Di cosa si parla? Dov'è il (tristemente?) famoso positivismo di *Sant'Émile* In che modo *questo* linguaggio può dare origine a una ricerca empirica operazionalizzabile? Come misuriamo il grado di "fusione" delle "anime"? E come osserviamo l'"anima", se è vero che ogni indagine deve partire da una definizione che individua i fenomeni per mezzo di caratteri esterni comuni (p. 50)? In che senso un gruppo è un'entità "psichica" – e poi "se vogliamo",

dice Durkheim, ma cosa possiamo "volere" di fronte alla "natura" di fatti sociali che vanno trattati come cose perché *sono* cose (p. 44)? Non sarà forse la volontà dello scienziato a doversi adattare alla realtà? Il punto non sta nel ridicolizzare Durkheim, tanto più che il suo linguaggio e le sue scelte lessicali diventano perfettamente comprensibili qualora siano contestualizzati nei dibattiti scientifici del tempo – e soprattutto nella discussione sulla relazione tra sociale e psichico che lo contrapponeva a Gabriel Tarde.

In Parsons, che infatti si guarda bene dallo schernire *sant'Émile*, la questione delle proprietà emergenti dei fenomeni sociali è affrontata partendo dallo schema attore-in-situazione, dalla situazione di doppia contingenza e dalle condizioni necessarie allo strutturarsi dell'orientamento reciproco degli attori individuali nell'interazione (Parsons 1951a, pp. 13-19, 42-45) – cioè da un angolo d'osservazione che non solo è assai differente da quello durkheimiano, ma che costruisce la soluzione a partire da *un numero ristretto di opzioni di fondo* e di elementi basilari che rimangono fermi, sostanzialmente, dalla *Struttura dell'azione sociale* fino ai *Working Papers in the Theory of Action*, e che permettono di non introdurre ipotesi *ad hoc* alla comparsa di nuovi problemi. La pedanteria e l'apparente prosaicità della scrittura parsonsiana puntano esattamente a eliminare questo tipo di ambiguità e analogie – la discussione delle oscurità nelle definizioni durkheimiane del fenomeno emergente e delle rappresentazioni sociali nella *Struttura* ne è un esempio cristallino (Parsons 1937a, pp. 402-407) –, presentando, al contempo e contrariamente a quanto afferma Runciman[18], la possibilità di ricavare ipotesi direttamente dal livello analitico generale. Il punto è stato colto perfettamente da Charles Wright Mills, e ciò è assai evidente a ogni lettore dell'*Immaginazione sociologica* che riesca a superare il godimento suscitato dalle prime pagine dedicate alla Grande Teorizzazione.

Perché Mills non si ferma ai riassuntini o alle traduzioni. Certo, nella nota che chiude il capitolo afferma che il *Sistema sociale* "per il 50% è puro gioco di parole, per il 40% è nota e arcinota sociologia da manuale (…), [mentre] il ri-

manente 10% è di possibile (ancorché vago) uso ideologico" (Mills 1959, p. 59, n. 19). E tuttavia, se si fermasse qui l'esercizio rimarrebbe divertente ma sterile, e Mills è abbastanza intelligente e riflessivo da sottoporre il proprio lavoro al medesimo trattamento (pp. 41-42). La vera critica alla Grande Teorizzazione è un'altra: Mills vuole mostrare che il problema dell'ordine può essere fondato e risolto in maniera per nulla simile a come lo ha impostato Parsons, ma parte con un brillante passo falso che finisce per mettere in ombra il resto dell'argomentazione. Come abbiamo visto, i grandi teorizzatori si collocherebbero a un "livello di pensiero così generale, che chi lo pratica non possa logicamente scendere a quello dell'osservazione" (p. 43). È il punto di Runciman e di innumerevoli altri. *In realtà Mills sta dicendo il contrario*. La Grande Teorizzazione influenza eccome la ricerca empirica, e l'adesione alla soluzione normativa del problema generale dell'ordine – "valori comunemente accettati" (p. 41) – obbligherebbe il ricercatore empirico a "*cominciare* col cercare anzitutto di afferar[e i valori] e di 'spiegare' alla loro luce la composizione e l'unità della società" (p. 48). Si vedrà che per Talcott Parsons è esattamente così. Per Mills invece il punto è che non esiste *una* risposta al problema dell'ordine, ma solo la possibilità di individuare modelli strutturali differenti (pp. 54-55). E infatti:

> Non si può decidere *a priori*, sulla base della "natura umana" o dei "principi di sociologia" o del semplice *fiat* della Grande Teorizzazione, quale caratteristica predomini in una data società (p. 49).

A Mills appare "ovvio" che non possa esistere uno schema "unico universale" applicabile a tutti i fenomeni sociali-storici: Parsons feticizza i suoi concetti e, così facendo, si/ci impedisce di cogliere la varietà (e la "realtà") del sociale. Il problema della Grande Teorizzazione, dunque, non sta nella sua banalità o nella sua inutilità come guida per la ricerca empirica, ma appunto nell'intrinseca impossibilità di elaborare un livello concettuale generale e comunque valido – e ciò,

lo sottolineo, dipende non dalla realtà del "sociale" in quanto tale, ma dalla radicale eterogeneità delle forme sociali-storiche, non inquadrabili entro uno schema unico.

Mills però va oltre questa osservazione, e dice ben altro. La Grande Teorizzazione costruisce reti di concetti da cui rimangono sistematicamente esclusi aspetti e angolazioni della società – e l'idea parsonsiana di "sociologia" non fa che intessere tali esclusioni nello statuto stesso della disciplina. Limitando la sociologia allo studio dell'integrazione mediante la condivisione di valori comuni, Parsons esonera i sociologi dall'occuparsi delle istituzioni economiche e politiche e li costringe a dedicarsi a una specifica categoria di fenomeni sociali, le legittimazioni (p. 45). La questione pare spostarsi dalla necessità/possibilità di un livello concettuale analitico alle categorie che esso contiene – dalla forma alla sostanza, per così dire. Secondo Mills, infatti, le legittimazioni (parsonsianamente: il rapporto tra orientamenti valutativi e strutture normative) non costituiscono *mai* un fattore indipendente nei processi di strutturazione della società; sono, al contrario, uno strumento nelle mani di gruppi sociali, dominanti e dominati:

> Questi simboli (...) non formano un dominio autonomo nell'interno di una società; la loro importanza sociale risiede nell'*uso che se ne può fare* per giustificare o contestare l'apparato di potere e le posizioni dei potenti (p. 47, corsivo mio).

Secondo Mills, come esistono società in cui una percentuale rilevante di persone condivide i medesimi schemi simbolico-valutativi, così esistono società o gruppi in cui l'ordine si impone per via del tutto differente, cioè la violenza o la minaccia della violenza (p. 48), nonché vari stati intermedi dotati di peculiarità proprie. Parsons e Hobbes, in altre parole, sarebbero possibilità sempre presenti e variamente combinate, non due teorie generali alternative.

Senza addentrarmi nella discussione sulla soluzione parsonsiana del problema dell'ordine – oggetto del prossimo capitolo –, voglio sottolineare che i punti sono due. Benché da una parte neghi la possibilità/necessità di elaborare uno sche-

ma generale di analisi, dall'altra, discutendo dell'importanza e dell'autonomia relativa dei valori e degli schemi simbolici all'interno delle concrete configurazioni sociali-storiche, Mills si sta avventurando precisamente in quella direzione. I valori, afferma Mills, non sono una sfera autonoma ma un qualcosa che, essendo a disposizione degli attori sociali, può essere utilizzato con maggiore o minore successo per imporre sugli altri le proprie definizioni della situazione. In questo senso, dunque, la relazione tra simboli, strutture materiali e dinamiche di gruppo viene risolta *su un piano concettuale generale* relativizzando la rilevanza della dimensione simbolica, consideradola ora come una sovrastruttura ora come un mezzo. Qui Mills lavora sullo stesso livello della Grande Teorizzazione – propone concetti e relazioni tra concetti che ritiene tipicamente valide per ogni circostanza. Un modello che, con le semplificazioni dei manuali, diremmo "materialista". Non è un caso che, sintetizzando la diatriba sull'autonomia relativa dei simboli egli ammetta: "È chiaro che qui non ho fatto che parafrasare Marx e Engels quando parlano di Hegel" (p. 48). In questo senso anche lui non sta ipotizzando, ma risolvendo a priori. Giusto la forma è differente, e Mills ingentilisce (e forse nasconde) il tutto sottolineando la necessità di rivolgersi alla ricerca empirica per vedere se e come i gruppi dominanti riescano a imporre a una parte sufficiente della popolazione i propri schemi simbolico-valoriali o debbano ricorrere alla forza. Il tentativo di evitare il livello generale viene frustrato dalla necessità di negare, alla radice, la possibilità di qualsivoglia idealismo[19]. Forse i fantasmi di Talcott Parsons e del *general frame of reference* sono meno evanescenti di quanto non sembri.

[1] Un volume espressamente dedicato alle tematiche metodologiche in Parsons è Ancona 1994.

[2] Come ha notato Edward Tiryakian (2000, p. 70) è proprio il positivismo viennese dei vari Carnap, Neurath e Schlick il vero bersaglio di Parsons già a partire dai saggi precedenti la *Struttura dell'azione sociale*, soprattutto Parsons 1935a. Qui e altrove userò positivismo ed empirismo come sinonimi.

[3] Si vedano anche Wearne 1989 (pp. 20-22) e il saggio di Giuseppe Sciortino (1996) sulla riflessione metodologica nella teoria dell'azione.

[4] Si veda Parsons 1938a, p. 19, una posizione sostenuta poi anche da Merton in *Teoria e struttura sociale* (Merton 1968). La discussione sul positivismo pubblicata qualche anno fa su «The American Sociologista» (AA.VV. 1993) dimostra che le posizioni rimangono, oggi, quelle di allora – e ciò dà, ovviamente!, ragione a Parsons.

[5] Su questo punto, la critica di "errore metodologico" rivolta a Parsons da Alexander (1983, pp. 151-169) non mi sembra del tutto giustificata. È vero che Parsons non sceglie definitivamente il costruttivismo e che il continuo riferimento positivistico finisce per minare la coerenza delle sue premesse metodologiche; dall'altra parte però il tema costruttivistico è preponderante – e come tale è stato qui sintetizzato.

[6] Va aggiunto, quasi incidentalmente, che Parsons propone anche una spiegazione "empirica", di sociologia della scienza, per spiegare la resilienza alla falsificazione delle teorie scientifiche. Per i fatti che non rientrano perfettamente nelle previsioni, o che addirittura le falsificano, è infatti sempre pronto e disponibile uno spazio residuo, il "buio" che avvolge il cono di luce proiettato dalla teoria sul mondo, nel quale essi possono essere dimenticati – neutralizzati, resi irriconoscibili – almeno fino al momento in cui l'effervescenza che precede e accompagna un mutamento di paradigma non stimola gli scienziati ad avventurarsi nella notte per scovare nuovi materiali preziosi (Parsons 1937a, pp. 56-61). Certo la consapevolezza dell'esistenza e dello status delle categorie residue e delle spiegazioni *ad hoc* o *post hoc*, e ancor di più la ferma volontà di non ignorarle, sono le caratteristiche di una buona teoria, ma il processo di incorporazione dei fatti "scaricati" momentaneamente nelle categorie residue non dà, come abbiamo visto, origine alla sostituzione di una teoria con un'altra, quanto piuttosto a un processo di continuo e millimetrico aggiustamento delle categorie e delle proposizioni della teoria originaria. L'analogia tra la sociologia della scienza della *Struttura* e quella di Thomas Kuhn è sottolineata da Peter Hamilton (1983, pp. 84-87). Si vedano anche le critiche in Holmwood 1996.

[7] Mi rifaccio qui alla distinzione tracciata da Anthony Giddens tra teoria sociale e teoria sociologica, che ritengo tranquillamente sottoscrivibile dall'interno del punto di vista parsonsiano. La prima si occupa "di questioni che invadono il campo della filosofia, tuttavia *non è*, in senso primario, un tentativo filosofico (…) È compito della teoria sociale fornire concezioni della natura dell'attività sociale umana e dell'agente-uomo che possano essere messe al servizio del lavoro empirico", mentre la seconda "tratta, specificamente, le società 'avanzate' o moderne" (Giddens 1984, p. xv, corsivo mio). Lo stesso Parsons utilizza una versione di questa distinzione nel saggio *On Theory and Metatheory*, avvicinando quest'ultima, cioè il livello del *frame of reference*, a quella che nel gergo filosofico tedesco si definirebbe "metodologia" della scienza sociale (Parsons 1979a).

[8] Sulla definizione di "fatto" si può vedere, oltre all'originaria formula della *Struttura* (Parsons 1937a, pp. 81-82), anche la discussione con Alfred Schutz (1978, pp. 9-10; Grathoff 1978; Parsons 1978g).

[9] Dopo una illuminante conversazione con Victor Lidz sono convinto che il *bricolage* parsonsiano tra Kant e Whitehead andrebbe analizzato e criticato profondamente – le due concezioni si trovano almeno in parziale contraddizione

se confrontiamo Parsons 1967d e Parsons 1978a (p. 404). Anche in questo caso, però, al di là delle mancanze di Parsons mi interessa vedere come l'autocomprensione e la costruzione argomentativa abbiano una direzione e un'intenzionalità ben precisa. In un certo senso, benché prenda le mosse da Whitehead, Parsons ha in testa Kant e l'idea dell'*a priori* trascendentale, un'idea che gli interpreti (per esempio Hamilton 1983, pp. 78-81) riconducono alla formazione intellettuale degli anni di Heidelberg. Il discorso di Richard Münch (1981) è invece molto diverso e riguarda la soluzione sostantiva al problema dell'ordine sociale. Molto precisi su questo tema sono Harold Bershady (1973) e Bruce C. Wearne, di cui si possono vedere Wearne 1989 e 2001. Charles Camic (1987) riconduce le scelte metodologiche di Parsons a vicende più o meno personali, una tesi interessante che rimane però incapace di saturare la riflessione sul tema – e che comunque si basa su premesse scarsamente condivisibili (Alexander, Sciortino 1996).

[10] Parlerò spesso dei "livelli" sui quali avviene la ricerca scientifica e filosofica. Una definizione utile è la seguente: "Possiamo definire un livello come l'ambito di una ricerca scientifica i cui confini vengono definiti dal problema in esame" (Schutz 1978, p. 23).

[11] Sul punto richiama l'attenzione anche Robert Dubin (1960) in un famoso articolo sulle discontinuità della teoria dell'azione parsonsiana. Paradossalmente (e correttamente) Turner e Beeghley (1974) sottolineano come la comprensione di questo primo orientamento metodologico sia la chiave per dimostrare la sostanziale continuità della teoria parsonsiana dalla *Struttura* fino allo schema di interscambio. Inoltre, la distinzione tra il fenomeno e il fatto costruito mediante il filtro dello schema analitico risolve a priori critiche come quella, celeberrima, di Alan Dawe (1970).

[12] Può sembrare quantomeno bizzarro, se non proprio iperstoricistico, dedicare anche solo poche pagine a un confronto avvenuto più o meno sessant'anni fa e che oggi, per l'abbandono di una delle posizioni, appare quanto mai inattuale. In realtà, è proprio perché sto cercando di guardare con gli occhi dell'atteggiamento perdente che il confronto diventa istruttivo, altro non fosse perché la fazione rimasta, quella del *middle range*, gode di un'egemonia tanto pervasiva da risultare invisibile. Lo stesso vale per la ripresa della polemica di Charles Wright Mills che chiude il capitolo. Una riconsiderazione della discussione tra Parsons e Merton si trova in Alexander 1983, ma si possono vedere anche Marletti 1991, pp. 53-82, e Ghisleni 1998, p. 23.

[13] Una schematizzazione efficace di questa prima divisione delle sfere di influenza delle scienze sociali si trova in Levine 1986, p. 122. Con un orientamento più concreto, sono particolarmente interessanti le considerazioni di Charles Camic (1989, pp. 342-353) a riguardo.

[14] Lo sottolinea anche Alberto Martinelli nella sua introduzione all'edizione italiana del volume.

[15] L'argomentazione è sottile ma contiene un evidente corto circuito. Pur essendo del tutto coerente con la teoria della differenziazione mediante generalizzazione e rispecificazione che Parsons andava elaborando in quello stesso periodo, il parallelo tra categorie generali (a volte dette "sociologiche", con qualche problema per la distinzione prima ricordata tra sociologia e teoria generale dell'azione) e categorie particolari è viziato dal fatto che i concetti generali a

cui Parsons e Smelser si riferiscono erano stati originariamente elaborati (a partire dalla *Struttura*) per astrazione delle corrispondenti categorie economiche. È un po' come dire che una madre assomiglia a una figlia e non viceversa.

[16] Aggiungo anche che nella sua recensione del volume di Charles Wright Mills, *The Power Elite*, Parsons (1957a, p. 242) scrive: "Vi sono strumenti tecnici atti a ridurre gli atti di arbitrarietà (…) e a evitare almeno le più grossolane distorsioni ideologiche. La verifica di tutti i dati precisi disponibili è uno di questi metodi (…). Personalmente ritengo che il più importante sia l'esercizio del controllo attraverso l'uso di uno schema teorico relativamente bene integrato e tecnico".

[17] Anche per questo la polemica sui "periodi" dei classici rimane sterile: avrebbe un senso se l'intento dei padri fondatori fosse stato quello di creare per approssimazioni successive una sola teoria sociologica unificata, utile per interpretare ogni specifica formazione sociale-storica. Si veda su questo Lemert 1979, p. 83, che allarga il discorso allo stesso Parsons.

[18] Non mi interessa discutere la critica di Runciman in quanto tale. La uso come pretesto per affrontare un punto rilevante.

[19] E tutto questo senza toccare un'altra delle critiche di Mills, e cioè che Parsons farebbe surrettiziamente ricorso a categorie esterne (più "materialiste", appunto) per integrare i vuoti della Grande Teorizzazione.

Capitolo terzo
Il volontarismo e la teoria normativa dell'ordine sociale

> After reading *Structure*, one has difficulty looking upon human conduct as one did before, for normative elements suddenly seem to be at work everywhere.
>
> *Charles Camic*

Una volta posta e argomentata la necessità metodologica di elaborare una teoria generale dell'azione, Parsons può lanciare davvero la sua sfida scientifica. L'intento è innanzitutto quello di individuare quali siano gli elementi comuni a tutta l'azione umana nella società, sia essa primitiva, premoderna o moderna. *La struttura dell'azione sociale* è il primo, e probabilmente più importante, passo che Parsons effettua nella direzione della concreta costruzione di una teoria generale della società. È un progetto complesso, ricchissimo di riferimenti, deviazioni e vicoli ciechi, un viaggio affatto idiosincratico attraverso l'opera di autori che in seguito, anche grazie al semplice fatto di essere stati inclusi nella *Struttura*, diventeranno i primi veri *classici* della sociologia. Se i lavori giovanili degli anni Venti e Trenta – compresa la prima traduzione in inglese dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pubblicata nel 1930 – preparano discussioni e tematiche assai tipiche, è con la *Struttura* che viene presentato per la prima volta un *brand* parsonsiano riconoscibile che verrà poi sviluppato nel *Sistema sociale* e nelle opere teoriche dei primi anni Cinquanta.

Who now reads Spencer?

Se lo chiede un tale professor Brinton, vero e proprio protagonista della prima pagina[1] della *Struttura dell'azione sociale*. La risposta, che vorrebbe essere rassicurante, è *nes-*

suno: Herbert Spencer è morto e con lui è morta la tradizione positivistico-utilitarista, "vittima della vendetta del geloso dio 'Evoluzione'" (Parsons 1937a, p. 43). Un dio che Spencer ha evocato e dal quale, come un inesperto apprendista stregone, è stato sopraffatto. Secondo Talcott Parsons, infatti, l'evoluzione scientifica ha portato la sociologia lontano dai lidi dell'utilitarismo per approdare alla "teoria volontaristica" dell'azione sociale. La celeberrima tesi della *Struttura* è infatti che sia possibile rintracciare nel percorso teorico di quattro grandi pensatori europei della generazione precedente a quella di Parsons – Alfred Marshall, Vilfredo Pareto, Émile Durkheim e Max Weber – una convergenza verso una comune concettualizzazione dell'azione, capace di spiegare e giustificare la libertà degli attori individuali e collettivi e, al tempo stesso, la prevedibilità e la regolarità di un ordine sociale non coercitivo superando i dilemmi inerenti al *mainstream* utilitarista delle scienze sociali[2]. L'approdo di tale tendenza di fondo – il "volontarismo", appunto – è una teoria dell'azione in cui gli elementi normativi e valoriali sono positivamente intrecciati con gli elementi scientifici, quelli razionali e le condizioni ambientali. E anche con un certo grado di approvazione da parte dei membri della società: "Il termine 'volontaristico' indica che l'ordine sociale non deve essere un ordine di fatto del tutto determinato dal punto di vista causale". Al contrario, gli attori sociali devono "acconsentire" a esso grazie alla "giustificazione razionale delle norme particolari mediante sussunzione sotto valori universalisticamente accettati" (Münch 1981, p. 56; Alexander 1978).

Dopo qualche giro di riscaldamento – dal quale Spencer è singolarmente assente –, le danze si aprono con la sfida tra Hobbes e Locke, due autori talmente simili nelle premesse e nello svolgimento argomentativo che la "piccola differenza" che li distingue non può che risaltare straordinariamente. In quella piccola differenza sta, secondo Parsons, la chiave per risolvere i dilemmi del sistema utilitaristico, anche se la soluzione proposta da Locke finisce di fatto per nascondere, più che risolvere, i suoi snodi cruciali. Nella *Struttura*

Hobbes ricopre il ruolo del nemico archetipico. È nel *Leviatano* infatti che troviamo quell'insuperata immagine del sistema utilitaristico definita "stato di natura": un insieme di individui animati da passioni illimitabili, eterogenee e casuali, tra i quali l'interazione avviene in assenza di norme comuni. In questa condizione, alla ragione viene assegnato il ruolo ancillare di calcolare i mezzi migliori per raggiungere i fini determinati dalle passioni[3], e si riduce al suo aspetto strettamente strumentale (Parsons 1937a, p. 131). Ma più della ragione – che dopotutto è una norma, particolare e riduttiva quanto si vuole, di combinazione tra mezzi e fini (p. 96) –, interessa a Parsons la "doppia soggettività" dei fini che caratterizza i sistemi utilitaristici: i fini perseguiti dagli attori non solo sono del tutto *idiosincratici*, ma vengono anche *scelti* dagli individui in piena autonomia (p. 388). Ogni individuo, in altre parole, è per sua natura assolutamente libero di stabilire i propri obiettivi, parziali e "ultimi", in piena indipendenza dagli altri membri della società.

Per lo scienziato e il filosofo sociale ciò comporta due conseguenze: innanzitutto, che statisticamente i fini appaiono come distribuiti casualmente nella società. In secondo luogo, che la prestazione della teoria dell'azione sta soprattutto nella determinazione del nesso tra mezzi e fini (p. 99). Più che la concezione razionale dell'agire, dunque, è la doppia soggettività dei fini individuali a riflettere, all'interno della *Struttura dell'azione sociale* e nell'impostazione stessa della problematica sociologica, quell'idea di immunità che sta al centro del plesso simbolico della modernità. La ridefinizione parsonsiana dell'immunità come distribuzione casuale dei fini permette di impostare un'immagine dell'immunizzazione dalla quale vengono espulsi assunti antropologici dubbi come l'egoismo, la ricerca del piacere o la razionalità strumentale[4]. Passando dalla teoria dell'azione alle possibili soluzioni del problema dell'ordine non è possibile, rimanendo all'interno del sistema utilitaristico, arrivare a una conclusione diversa da quella di Hobbes – che rimane dunque "tuttora valida" all'interno delle sue premesse. Secondo Parsons, però, la soluzione al problema dell'ordine rimane intrinse-

camente problematica e traballante: la stabilità che la creazione del Leviatano assicura è in realtà un mero ordine *di fatto*, semplice mancanza di casualità che non può durare a lungo reggendosi solo sull'uso di "forza e frode". Fin dall'inizio della *Struttura*, infatti, Parsons non mette in dubbio che *l'ordine sociale debba necessariamente essere un ordine normativo*, in cui "il processo si realizza in conformità ai principi delineati [in un] sistema normativo" (pp. 132-133).

Diversamente da Hobbes, Locke assume come punto di partenza le potenzialità costruttive dei rapporti di scambio: il suo stato di natura è l'esatto rovescio del *bellum omnium contra omnes*. Locke giunge a presumere l'esistenza di diritti naturali – vita, salute, libertà e proprietà – non raffigurabili come fini specifici, ma piuttosto come veri e propri interessi comuni a tutti gli uomini, in quanto rappresentano "le condizioni universali del raggiungimento dei fini individuali" (p. 135). Il ruolo della ragione cambia: non più strumento delle passioni, ma principio ordinatore della natura, che garantisce a ogni individuo un identico processo cognitivo al termine del quale ha luogo "il riconoscimento del fatto che gli uomini sono uguali e indipendenti, e hanno l'obbligo di riconoscere i reciproci diritti e quindi eventualmente di sacrificare i loro interessi immediati" (p. 137). Non interessano a Parsons le sottigliezze argomentative relative alla caduta da uno stato di natura tanto idilliaco, né la stipulazione del patto contrattuale. Gli basta notare che il fine del contratto sociale e del *trust* politico cui esso dà origine è di garantire la protezione dei diritti naturali nell'ipotesi, in verità "non particolarmente minacciosa", che essi vengano aggrediti: in Locke la questione della sicurezza e della difesa dei diritti naturali, *topos* centrale della costruzione hobbesiana, è inequivocabilmente subordinata alla messa in luce dei "vantaggi positivi reciproci dell'associazione" (p. 136). Il punto chiave dell'interpretazione parsonsiana – in netta continuità con Durkheim nella negazione di quella "catastrofe" dell'ordine sociale che invece è il punto di partenza di Hobbes (Wolin 1960) – sta nel mettere in evidenza la marginalità del tema del "disordine di fatto" (e dunque della sicurezza) in favore del-

la positività dello scambio e lo spostamento dai mezzi coercitivi "esterni" (forza, frode) alla persuasione razionale, come avvio della ricerca delle condizioni sociali dello scambio e della persuasione stessi.

Quasi distrattamente, in una lunga nota a piè di pagina, Parsons riconosce che "in un certo senso Locke è quello che più si avvicina alla situazione reale". E tuttavia, affidandosi al postulato della "naturale identità degli interessi", il filosofo inglese ricade in un'opzione metafisica che se da una parte ha funzionato, sollevando per duecento anni l'utilitarismo dall'affrontare il problema hobbesiano, dall'altra è scientificamente inammissibile (Parsons 1937a, p. 137, n. 16). Il tentativo copre comunque un tassello essenziale, perché mette in evidenza i paradossi del problema hobbesiano e ne anticipa la soluzione utilizzando una categoria *esterna* al sistema dell'utilitarismo e negandone definitivamente la difendibilità. Come dire: *la soluzione dei dilemmi dell'individualismo immunitario sta del disconoscimento dei termini stessi del problema*. È vero, Parsons critica Locke per avere introdotto un postulato metafisico che va sostituito con un principio scientificamente accettabile – cioè con un principio di carattere descrittivo che non si limiti a risolvere il problema aggiungendo ciò che manca[5]. E tuttavia, solo *dopo* aver preso in considerazione Locke è possibile riformulare la domanda-guida della *Struttura dell'azione sociale*:

> Com'è possibile, pur usando lo schema generale dell'azione, risolvere il problema hobbesiano dell'ordine evitando di appoggiarsi a un principio metafisico contestabile quale la dottrina dell'identità naturale degli interessi? (p. 142)[6].

La critica di Parsons a Locke corre parallela a quella rivolta da Durkheim a Kant e Rousseau, imputati di utilizzare la "ragione" come *deus ex machina* per risolvere, negandole, le difficoltà socio/logiche dell'integrazione della società moderna. Non sorprendentemente, in cerca di una soluzione viabile alle insufficienze dell'utilitarismo Parsons si rivolge proprio al sociologo di Epinal – il vero *eroe* della teoria del-

l'azione, al punto che molti anni dopo la *Struttura* Parsons (1979f, p. 20) scriverà che le "idee di Hobbes sulla precarietà dell'ordine sociale non vennero mai realmente confutate dal punto di vista filosofico, almeno, io credo, fino a Durkheim"[7].

Sant'Émile e il principe Talcott

Nel lungo studio che occupa la parte centrale della *Struttura*, Talcott Parsons mette in luce l'esistenza di un meccanismo teorico sotteso all'opera di Émile Durkheim, meccanismo che si gioca sostanzialmente sul concetto di "coscienza collettiva" e sulla particolare natura del carattere coercitivo delle norme sociali. Un'efficace formulazione dell'eredità durkheimiana apre il capitolo decimo della *Struttura*:

> Ogni stabile relazione sociale e l'equilibrio personale dei membri di un gruppo sociale dipendono dall'esistenza di una struttura normativa relativa al comportamento, generalmente accettata dai membri della comunità come fornita di autorità morale e inoltre dalla loro effettiva sottomissione a tali norme (Parsons 1937a, p. 422).

In altre parole, sociale equivale a normativo (p. 510; Camic 1989, p. 352). Secondo Parsons tale concezione non è immediatamente né coerentemente sviluppata all'interno delle opere di Durkheim, il cui distacco dall'utilitarismo è difficile, incerto, spesso tortuoso. E tuttavia, quando il sociologo francese abbandona la visione delle norme sociali come elemento condizionale della situazione dell'attore e comincia a parlare di interiorizzazione il passaggio al volontarismo – e il rifiuto dei termini stessi del dilemma utilitaristico – è compiuto (Parsons 1937a, p. 427). Il concetto durkheimiano di coscienza collettiva, definito in riferimento alle credenze e ai valori condivisi dai membri di una società, sostituisce il postulato della naturale identità degli interessi di Locke. La sua funzione logica è la medesima: integrare nella teoria un

elemento normativo differente e più ampio della razionalità strumentale, condiviso dagli attori sociali, capace di strutturare non solo la relazione mezzi-fini ma anche e soprattutto la distribuzione e la gerarchia dei fini perseguiti da ognuno. Rispetto a Locke, Durkheim offre a Parsons un appiglio empirico-osservativo – e quindi "scientifico" e non "metafisico" – pressoché definitivo. Come si diceva in apertura, Parsons muove dalla preoccupazione che il sistema simbolico dell'individualismo moderno possa svilupparsi in senso anomico *in quanto non è in grado di darsi un'autodescrizione corretta*: l'idea che la società moderna si integri per mezzo di una serie di norme razionalizzate e strumentali finisce, paradossalmente, per nascondere e/o svalutare la comunità e, in definitiva, per negarne l'esistenza. Con la *Struttura*, e con l'interpretazione di Durkheim al suo interno, Parsons è convinto di avere dimostrato definitivamente che una rivalutazione dell'aspetto collettivo e istituzionale della vita sociale non solo è necessaria per evitare un disastro politico ma è anche e soprattutto irrinunciabile dal punto di vista scientifico[8].

Nella *Divisione del lavoro sociale* le due forme di integrazione presentate da Durkheim (1893, pp. 388-389) – la solidarietà meccanica e la solidarietà organica – sono diverse e alternative: la coscienza collettiva coincide con la solidarietà meccanica e si contrappone alle forme associative basate sullo scambio tipiche della solidarietà organica, che dovrebbero reggersi grazie a meccanismi di routinizzazione delle pratiche ma che in realtà non trovano una spiegazione convincente. Secondo Parsons nella prima definizione di "coscienza collettiva" è già contenuta la direzione che riemergerà, dopo tante deviazioni e ripensamenti, nelle ultime opere di Durkheim, tanto che "stupisce scoprire quanta parte delle sue posizioni più tarde sia da ricercarsi in questa posizione iniziale": Durkheim finisce infatti per designare come *paradigma teorico generale di ogni società* quella che in un primo momento aveva definito solidarietà meccanica. Ecco dunque che

> gradualmente, e sempre di più, la coscienza collettiva viene a prevalere sulla concezione della solidarietà organica. La distin-

zione dei tipi sociali (...) [viene] a basarsi sulla distinzione tra *contenuti diversi* della coscienza collettiva stessa (Parsons 1937a, p. 363, corsivo mio).

Durkheim "il positivista" lascia il campo a *sant'Émile*, patrono del volontarismo, quando le diverse configurazioni societarie divengono casi particolari di una stessa forma, solo caratterizzati da contenuti simbolici differenti, così che il magico connubio fra integrazione sociale e libertà individuale si rende possibile mediante l'elezione della coscienza collettiva a principio generale. È la soluzione già prospettata nei corsi di Bordeaux del 1890, in cui l'individualismo morale non è che un tipo di "religione" formalmente simile e funzionalmente equivalente al cristianesimo. Scrive Parsons: "in Durkheim l'individualità non è qualcosa di originario, quanto piuttosto 'un prodotto di un certo stato sociale, della coscienza collettiva'" (p. 377).

Parsons ritiene di aver trovato un esempio lampante di questo modo di intendere l'interiorizzazione delle norme e la coscienza collettiva nella discussione sull'incidenza del fattore religioso che si trova nel secondo capitolo del *Suicidio*: la maggiore libertà individuale di cui godono i protestanti, un aspetto distintivo della cultura di quella declinazione del cristianesimo, ne spiega la più ampia propensione al suicidio, in quanto essi sono obbligati a essere più indipendenti nel quadro di una teologia che affida a ogni individuo la ricerca e la responsabilità della propria salvezza[9]. Le cause del maggior numero di suicidi tra i protestanti sono da ricercarsi, per il Durkheim parsonsiano, in "un valore etico comune a tutti i protestanti", così che cattolicesimo e chiese riformate non si distinguono nel maggiore o minore grado di strutturazione interna, nella capacità di controllo o nella forza dei legami comunitari, ma "nel *contenuto* diverso dei diversi sistemi di valore" (p. 376). Secondo Parsons il passo in direzione di una teoria normativa dell'ordine sociale è cristallino. Se nella *Divisione del lavoro sociale* coscienza collettiva e differenziazione sociale sono due diverse fasi dello sviluppo societario, nel *Suicidio* le due dimensioni vengono collocate su livelli teorici diversi.

Dal punto di vista della fondazione di una teoria generale della società, la coscienza collettiva non è più uno "stadio precedente" o il residuo di un'altra epoca, quanto piuttosto "un elemento essenziale per fondare un ordine di una società individualistica differenziata" (p. 381). Coscienza collettiva, individuo e modernità, in altre parole, non sono tappe successive nello sviluppo della società, ma concetti collocati su livelli differenti del *continuum* teorico/empirico. È questa la ragione per cui Durkheim si trova costretto a distinguere tra suicidio egoistico e suicidio anomico: mentre il primo deriva da una specifica configurazione normativa – da un contenuto della coscienza collettiva –, il secondo si verifica nel momento in cui le norme perdono forza e rilevanza.

Nell'interpretazione di Parsons, alla scoperta del volontarismo segue il racconto della "caduta" di Durkheim verso l'idealismo, in cui la società è costituita solo da idee e sentimenti e i valori vengono considerati nei loro aspetti intrinseci e immutabili, diventando piano piano "oggetti eterni" (pp. 487-496). Qui interessa più mettere in luce come Parsons abbia estratto il meccanismo teorico generale di *sant'Émile*, lo abbia riadattato e lo abbia posto al centro della propria riflessione: *l'impalcatura teorica attorno alla quale si costruisce la "convergenza" degli autori celebrati nella Struttura è quella di Durkheim*.

In questo senso, il sigillo parsonsiano è la lunga nota su *Comunità e società* che chiude la sezione su Max Weber. La distinzione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* non è più una dicotomia descrittiva in cui uno dei due termini esclude necessariamente l'altro, bensì una distinzione tra nucleo profondo e superficie. In Tönnies, scrive Parsons, le due categorie descrivono tipi di rapporti positivi, cioè non conflittuali, e *concreti* (p. 741). Il rapporto di tipo *Gesellschaft*, la traduzione tönnesiana del paradigma di Hobbes, è strumentale e viene considerato "dal punto di vista soggettivo come un mezzo mediante il quale l'individuo raggiunge i suoi scopi" (p. 735). Non presuppone la presenza di valori e fini comuni ma nemmeno ne sottintende l'assenza: essi sono semplicemente *irrilevanti*. Al contrario, la *Gemeinschaft* in-

dividua un rapporto che si concepisce come "comunione di destino" e condivisione di una pluralità di fini generali e imprecisati (p. 737). La comunità costituisce per Parsons il più ampio contesto simbolico in cui l'agire acquisisce un senso in riferimento a orizzonti di significato che lo trascendono. In questo senso, le azioni non possono essere considerate come fini a sé stesse e le aspirazioni che esse manifestano divengono cruciali: "Nella misura in cui un atto rientra in un sistema di relazioni di tipo *Gemeinschaft*, costituisce una forma particolare di espressione di atteggiamenti più stabili e profondi" (p. 740).

Come già accadeva per la coppia durkheimiana solidarietà meccanica/solidarietà organica, si tratta di differenziare i livelli teorici su cui si pongono comunità e associazione. La prima è una necessità della vita sociale, la *grammatica profonda* che sta alla base di ogni società, per quanto i valori e i fini condivisi possano cambiare e assumere contenuti assai variabili. I rapporti effimeri di tipo *Gesellschaft* non possono che avvenire all'interno di un ambiente normativo che vale come condizione esterna dell'azione (p. 736), quello delle consuetudini morali indefinite e illimitate che modellano gli atteggiamenti nel contesto comunitario. Entrare in tabaccheria per acquistare un pacchetto di sigarette – l'esempio parsonsiano di un puro rapporto di *Gesellschaft* – presuppone un *background* di codici elaborati e norme sociali, generali o minuziose, che ne stanno a fondamento e danno un senso ai termini necessari allo svolgersi di un rapporto puramente funzionale: cliente, tabaccaio, negozio e, più di ogni altro, denaro. Nella sintesi parsonsiana la *Gemeinschaft* si tramuta nello scenario più ampio e duraturo entro il quale hanno luogo gli scambi deliberati ed evanescenti del pensiero utilitaristico e, proprio come il sacro durkheimiano, non ha *un* contenuto necessario: "In un certo senso la categoria della *Gemeinschaft* è rigorosamente 'formale'. Essa può comprendere una grande varietà di contenuti diversi" (p. 730)[10].

Da questo momento in poi Parsons manterrà ferma la soluzione normativo-volontaristica dell'ordine sociale[11] specificando come quella "naturale identità di interessi", non

più naturale ma socialmente fondata e riprodotta, possa mantenersi in un contesto di modernità avanzata. La risistemazione è tanto più necessaria in quanto sono assenti, nella *Struttura*, almeno due punti ineludibili. Dal punto di vista soggettivo, manca una discussione approfondita delle *motivazioni* dell'azione e, dunque, della "struttura interna [degli] elementi normativi e della loro relazione con la cultura condivisa" (Sciortino 1998, p. 105). E poi, come rileva Alfred Schutz (1978, pp. 54 sgg.) nella sua lunga recensione inedita, la *Struttura dell'azione sociale* rischia di fermarsi ai confini della sociologia, cioè al di qua del problema dell'intersoggettività. La teoria dell'azione della *Struttura* prende in esame l'attore, i suoi fini, la sua situazione e il ruolo che il complesso normativo gioca nel combinare gli altri elementi, ma non dice nulla sul gioco delle aspettative reciproche e sull'orientamento all'altro che caratterizza, per definizione, la vita sociale. E dunque. Dato per acquisito che un ordine sociale basato su considerazioni puramente individualistiche è impossibile e che la chiave teorica è un'"identità di interessi" socialmente fondata, l'attenzione si concentra sul funzionamento delle norme sociali – soprattutto su come esse possano essere contemporaneamente, per riprendere l'espressione durkheimiana, "obbligatorie e desiderabili" per gli attori sociali –, e su come possano armonizzarsi i diversi codici normativi e morali che presiedono al funzionamento delle regioni e degli spazi di una società differenziata. Pensare la soluzione normativa con Durkheim significa andare (ben) oltre Durkheim almeno sotto tre aspetti: la dinamica delle interazioni, i meccanismi di interiorizzazione e la concreta articolazione dei valori attorno ai quali si costituisce la solidarietà di base del corpo sociale (Ellis 1971, p. 267; Parsons 1959n).

Dipendenze letali

Il doppio problema normativo della *Struttura* – la casualità degli scopi e la relazione mezzi/fini – viene riformu-

lato nel *Sistema sociale* e in *Values, Motives, and Systems of Action*, il ponderoso contributo di Parsons ed Edward Shils al progetto di *Toward a General Theory of Action*, come teorema della doppia contingenza. Dallo *unit act* si passa all'azione sociale e la teoria prende in considerazione fin da principio le relazioni e l'orientamento reciproco tra gli attori: "doppia contingenza" indica da una parte la necessità, per un soggetto *ego*, di tenere conto delle azioni di *alter* (che ha la medesima necessità) e dall'altra la reciproca intrasparenza, che rende impossibile a ognuno dei due anticipare azioni e reazioni dell'altro (Parsons 1951f, p. 16). *Doppia contingenza significa anzitutto dipendenza necessaria*. Se la soddisfazione dei bisogni dell'uno dipende dall'agire dell'altro, risolvere la situazione di stallo e incertezza diventa "assillante". Il soggetto si trova a dover scegliere entro una serie di alternative d'azione e si orienta coscientemente alla possibile reazione dell'agente che ha di fronte. E allora "essere inseriti in un'interazione a doppia contingenza vuol dire – in primo luogo – che l'esito dell'interazione dipende dalla capacità di *ego* di prefigurarsi le possibili risposte di *alter*" (Sciortino 1998, p. 110). Come aveva fatto con il sistema utilitaristico, Parsons risolve la questione teorica della doppia contingenza negando i termini stessi del problema. Così come viene proposta, infatti, la situazione dell'interazione è sempre già risolta, in quanto *ego* e *alter* condividono *già* un ordine simbolico e normativo grazie al quale possono attribuire senso all'agire dell'altro e, soprattutto, anticipare con un buon grado di approssimazione le sue azioni e reazioni. Pertanto, scrive Parsons (1951a, p. 44),

> la condizione fondamentale di stabilità di un sistema di interazione è che questo sia vincolato, nell'interesse dei soggetti agenti, a conformarsi a un sistema condiviso di criteri di orientamento di valore.

È così tracciata la differenza fra i tre sistemi in cui si può scomporre analiticamente la *unit of action*: sistema sociale, personalità e sistema culturale[12]. La soluzione dei due pro-

blemi dell'ordine è rintracciabile nelle specifiche relazioni che legano i primi due sistemi al terzo: il sistema degli orientamenti di valore (cultura) deve *vincolare* i modelli d'interazione (sistema sociale) ed essere *condiviso* dalle singole personalità[13]. Il passo avanti rispetto alla *Struttura* sta proprio nella differenziazione analitica dei tre sistemi e nell'elaborazione del plesso relazionale che li lega. Innanzitutto, i tre livelli analitici sono irriducibili, nel senso che, per esempio, le preferenze personali di un individuo concreto non sono direttamente deducibili dal *pattern* dei valori sociali o dalla posizione che egli ricopre. Al tempo stesso, essi sono anche esistenzialmente necessari l'uno per l'altro, per forma – senza cultura e personalità il sistema sociale non può sussistere in uno "stato d'ordine" – e per sostanza – le specifiche strutture dei tre sistemi devono presentare un grado minimo di *coerenza*. È per questo che a nessuno dei tre sistemi si può attribuire un primato "logico oppure ontologico" sugli altri due (Parsons 1950b, p. 337). Il triplice rapporto tra bisogni-disposizioni della personalità, esigenze ordinative dell'interazione e sistema delle idee e dei valori è schematizzato da Parsons nella coppia dei meccanismi di interiorizzazione e istituzionalizzazione – la teoria delle modalità analitiche di interpenetrazione e concretizzazione dei simboli all'interno degli altri due sistemi, tra i quali si possono rintracciare "alcuni isomorfismi" (Parsons 1979e, p. 23)[14]. Nella sintesi proposta dallo stesso Parsons:

> La struttura di una società o di qualsiasi sistema societario umano, *consiste di* (e *non è soltanto influenzata da*) modelli di cultura normativa che sono istituzionalizzati in un sistema sociale e interiorizzati (sebbene non in modi identici) nelle personalità dei membri individuali (Parsons 1959n, p. 12, corsivo mio; così anche Parsons 1968e, p. 168).

L'istituzionalizzazione dei valori nelle relazioni sociali, soprattutto tramite quel vero e proprio ponte tra aspettative e strutture che sono i ruoli, avviene quando è presente "una condizione di 'ottimizzazione' delle reazioni [dei] soggetti"

che partecipano all'interazione (Parsons 1951a, p. 45). Quello dell'istituzionalizzazione è innanzitutto un problema di concretizzazione: idee, valori, simboli, modi di pensare, di esprimersi e di giudicare devono essere incorporati nel sistema sociale inteso come "sistema di aspettative strutturate circa il comportamento di individui che occupano status particolari" in situazioni specifiche (Parsons 1950b, p. 337). È evidente che con "istituzione", qui, non si indica un'organizzazione, bensì un complesso di norme e principi che regolano l'azione – come la proprietà o l'autorità[15]. Conviene partire dalla sintetica lettura che Parsons fa del sistema culturale, un sistema che in sé *non* è una tematica propriamente sociologica, ma antropologica[16].

La cultura comprende un insieme composito di livelli simbolici che si esprimono variamente in credenze, regole, istanze normative, orientamenti d'azione e sentimenti (Parsons 1972a, p. 34). Rispetto ai sistemi sociale e della personalità – che sono, sottolinea Parsons (1951l, p. 190), modalità di ordinare e mettere in relazione il medesimo "elemento", cioè catene di azioni –, il sistema culturale ha due peculiarità fondamentali: l'oggettivabilità dei simboli e la loro trasmissibilità da un sistema sociale all'altro, da una personalità all'altra (pp. 159-160). Come affermano Parsons e Gerald Platt in *The American University*, la cultura greca è sopravvissuta per secoli dopo la fine della società – del sistema sociale che comprendeva le concrete interazioni – della Grecia "classica". Come dimostrano le diverse "modernità" al di qua e al di là dell'Atlantico (senza dimenticare il Giappone), inoltre, i sistemi culturali complessi hanno la tendenza a estendersi a più di un sistema sociale (Parsons 1973e, p. 9). Parsons elabora una distinzione tripartita dei simboli – cognitivi, catettico-espressivi e valutativi – e concentra la sua attenzione su questi ultimi, che si differenziano dagli altri in quanto riguardano direttamente l'attore e non gli oggetti esterni. I simboli valutativi, intesi come idee normative e regolative, consistono in una sintesi di cognitivo e catettico, mettono cioè in relazione "cio che c'è" e il suo significato per l'attore. Essi si tripartiscono ulteriormente nella definizione degli stan-

dard cognitivi, espressivi e morali con cui si valutano oggetti, attori, situazioni (Parsons 1951l, p. 163). Combinando tutti gli altri elementi dell'agire, gli standard morali sono il livello sintetico più alto, le "tecniche superiori di integrazione di un sistema d'azione" emerse come risposta ai problemi pratici dell'interazione. Tale sintesi, secondo Parsons, non emerge direttamente dalle relazioni tra i simboli né è il prodotto "emanazionistico" di credenze empiriche o meno. In altre parole, le norme e gli standard morali *non* sono direttamente derivabili da convinzioni religiose o metafisiche di sorta. Al contrario,

> le alternative [morali] rilevanti (…) emergono solo quando [l'attore], armato di simboli e standard cognitivi e catettici, si confronta direttamente con la situazione rilevante, completa di tutte le sue esigenze funzionali. Sviluppando metodi generali per operare delle scelte tra le alternative, egli cerca un nuovo insieme di standard sovraordinati. Sono questi gli standard valutativi morali (p. 171; e anche Sciortino 2000, pp. 168-169).

I criteri morali emergono dunque in circostanze specifiche come soluzioni possibili a concreti dilemmi di scelta, e vengono poi generalizzati ad altre situazioni e trasmessi ad altri attori. Ciò significa che la teoria dell'azione di Parsons trascende, di fatto, le categorie decotte e ipersemplificate dell'antitesi tra individualismo e olismo[17]. Da una parte è evidente che l'individuo immunizzato e proprietario, quello che si autofonda prima e al di là di ogni rapporto sociale (e dinamica naturale), è una vera e propria assurdità: nel momento in cui può interagire concretamente con un altro attore sociale, ogni individuo è *già* socializzato, non può mai partire da zero o da sé in senso stretto. Dall'altra parte, il fenomeno sociale – cioè il normativo stesso –, pur precedendo ogni particolare interazione, emerge come conseguenza di un confronto tra attori, esigenze della situazione e *pool* di simboli interiorizzati (Bourricaud 1977, pp. 246-248). Esiste, nello schema, una creatività dell'azione in termini di fondazione continua di una normatività che emerge e si riprodu-

ce se e quando riesce concretamente a risolvere concreti problemi di interazione. La logica della teoria dell'azione cancella definitivamente e la necessità di pensare la società come un'entità concreta *sui generis* – a meno che *sui generis* non significhi semplicemente che la si può definire in senso non riduzionistico – e l'idea sciocca che l'attore sociale possa darsi senza socializzazione alcuna.

A partire da questa idea di base Parsons e Shils tratteggiano i fondamenti e la dinamica della istituzionalizzazione. Se il punto di partenza è una collettività di attori individuali che condividono un insieme più o meno coerente di simboli cognitivi, espressivi e valutativi, *l'istituzionalizzazione* consiste nell'"integrazione dei modelli complementari delle aspettative e delle sanzioni legate ai ruoli con un sistema di valori generalizzato" (p. 191). Le aspettative di comportamento che i portatori dei ruoli si rivolgono reciprocamente, in altre parole, devono corrispondere in qualche modo agli schemi valutativi che gli attori stessi condividono. Come tale, l'istituzionalizzazione degli schemi di valore nelle strutture sociali è specifica per ogni situazione o complesso di situazioni. L'individuo che si trova a interagire con uno o più altri "fa, ed è convinto di doverlo fare, ciò che gli altri con cui si confronta pensano che dovrebbe fare". Se tutti seguono questa semplice metaregola – simile a quella che W. J. H. Sprott (1963, p. 136) definisce "accettazione della conformità come tale" – l'interazione sarà "perfettamente articolata e priva di conflitti" (Parsons 1951l, p. 194). L'armonia deriva appunto dal fatto che le regole nascono dai modelli valutativi comuni che funzionano come griglie di classificazione, valutazione e giudizio per tutti i possibili oggetti sociali e non. Il meccanismo è dunque quello che da situazioni concrete porta all'emergere di standard valutativi che, una volta interiorizzati dagli attori per mezzo dei processi di socializzazione, si istituzionalizzano modellando le norme su cui si strutturano le interazioni in situazioni ulteriori.

Ovviamente il riferimento a uno schema condiviso non comporta che le aspettative siano le medesime per tutti i ruoli che, anzi, per via della loro complementarietà costitu-

tiva sono necessariamente differenziati. Rispetto all'insieme simbolico di base, dunque, le norme che strutturano l'interazione nelle situazioni specifiche si differenziano sia secondo una dimensione spaziale-ecologica di tipo segmentario sia secondo principi funzionali (Parsons 1961b, pp. 62-63). Parsons, inoltre, distingue le istituzioni primarie – appunto quelle "relazionali" in cui si definiscono i nessi di aspettative/sanzioni relativi agli status-ruoli – da quelle regolative, che sovrintendono al perseguimento dei fini delle unità del sistema, e postula l'esistenza di modelli istituzionali "culturali" che vengono accettati senza per questo indurre gli attori a impegnarsi attivamente per la loro realizzazione[18]. Mediante tale istituzionalizzazione i valori si confrontano con le esigenze di funzionamento delle parti della società e si specificano per relazione a esse ordinandone, al contempo, il sistema di rapporti. Anzi, a volte il lessico di Parsons (1979e, p. 21, corsivo mio) pare anche più drastico: "Sia gli insiemi specifici di valori sia le norme differenziate sono caratterizzati dall'*adattamento* alle complesse esigenze cui si trovano di fronte le diverse parti di un sistema differenziato". Nel momento in cui l'istituzionalizzazione di un valore o di una norma ha luogo, l'unità d'azione si trova ad agire in una situazione in cui il modello normativo *esiste* come *fatto* (per essa) esterno – e il Durkheim delle *Regole* è vendicato.

Una "nuova convergenza"

L'istituzionalizzazione dei valori, da sola, non basta. Affinché lo schema sia completo la cultura deve essere già parte "della struttura dell'unità stessa" (p. 22). Ci vuole l'*interiorizzazione*: i processi per cui la cultura non si limita a operare come fattore situazionale per gli attori sociali, ma diventa "direttamente costitutiva della [loro] personalità" (Parsons 1951a, p. 41). Per mezzo dei processi di socializzazione – "l'acquisizione degli orientamenti richiesti per un funzionamento soddisfacente in un ruolo" (p. 215) – i modelli culturali si fanno parte integrante della personalità degli individui,

che vengono così a condividere un sentimento positivo e un senso di responsabilità nei confronti dei valori societari. Che al livello sistemico significa: attivarsi per fare in modo che le relazioni sociali e le possibilità d'interazione e perseguimento dei fini siano quanto più vicine a un modello ideale (e condiviso, naturalmente) di società. Il punto d'arrivo teorico del processo di socializzazione è un individuo che onorando i valori sociali interiorizzati soddisfi "contemporaneamente le prescrizioni che gli sono rivolte e i propri bisogni" (Gallino 1965, pp. XVIII-XIX). È su questo piano che si attua l'incorporazione dell'opera di Sigmund Freud all'interno della teoria dell'azione, assorbimento preparato da una serie di articoli e interventi che seguono la scoperta della psicoanalisi da parte di Parsons e la sua personale esperienza terapeutica (Parsons 1970c, p. 39).

È una nuova convergenza, quella tra la concezione della coscienza collettiva di Durkheim, radice della soluzione normativa al problema generale dell'ordine, e la scoperta del Super-Io da parte della psicoanalisi: secondo Parsons, ci troviamo di fronte a uno dei veri spartiacque nello sviluppo delle scienze sociali, che comprende anche l'opera di Charles H. Cooley e George H. Mead (Parsons 1952a, pp. 19-20; 1958c, p. 80). Volontarismo e psicoanalisi sembrano anzitutto condividere il medesimo schema analitico in cui un attore-in-situazione riconosce e attribuisce significati agli oggetti materiali, sociali e culturali con cui ha a che fare (Parsons 1950b, p. 336). Il punto su cui si concentra l'attenzione di Parsons è la genealogia e la provenienza sociale di tali significati, che sono operativi solo nel momento in cui vengono interiorizzati e divengono parte integrante della personalità individuale. Il sociologo sente l'urgenza di cogliere due meccanismi: innanzitutto, cosa viene interiorizzato e come – collegare, cioè, alla matrice normativa del volontarismo una viabile e convincente teoria della personalità. In secondo luogo, come vadano a combinarsi le aspettative di comportamento che costituiscono il sistema sociale e ne garantiscono l'ordine con le forme specifiche delle personalità (pp. 339-340).

Il punto di partenza è ancora una volta la doppia contingenza, risolta se gli attori presenti condividono una cultura comune, cioè un sistema di simboli capace di orientarli reciprocamente. Come abbiamo visto, la cultura comune è costituita di simboli, che corrispondono alle tre possibili relazioni che l'attore individuale intrattiene con gli oggetti della situazione: cognitiva, affettiva o catettica e valutativa (Parsons 1952a, p. 20; 1951e, pp. 162 sgg.; 1951f, p. 5). Se Sigmund Freud (1923, p. 497) aveva indicato nel Super-Io l'elemento psichico costituito per introiezione di un'immagine dei genitori che, a sua volta, forma un "ideale dell'Io" (*Ichideal*) con funzioni di coscienza morale e inconscio senso di colpa, Parsons estende l'interiorizzazione anche agli aspetti affettivi e, soprattutto, cognitivi della cultura. Concentrandosi eccessivamente sugli elementi morali, Freud aveva in qualche modo dato per scontato che il contatto dell'Io con il mondo esterno attraverso il sistema percettivo fosse immediato (pp. 486-487). Secondo Parsons invece

> non soltanto gli standard morali, ma *tutti gli elementi della cultura comune* vengono interiorizzati come parti della personalità (Parsons 1952a, p. 23).

Ciò significa che le categorie simboliche della conoscenza, dell'attrazione e dell'avversione non sono meno sociali di quelle valutative. Il meccanismo freudiano del Super-Io subisce dunque una prima generalizzazione, alla fine della quale non solo la morale ma anche la "costituzione" stessa degli oggetti risulta mediata culturalmente (p. 24). Dal punto di vista affettivo, inoltre, Parsons recupera il concetto freudiano di catessi, ma sottolinea come l'oggetto sociale, cioè l'altro attore, sia a sua volta un soggetto attivo dell'interazione – con ciò Parsons risolve una serie di punti deboli dell'interpretazione freudiana dell'Edipo, come per esempio la cosiddetta "bisessualità costituzionale" dell'infante (pp. 25; Freud 1923, pp. 494-495)[19].

Al di là degli aspetti più tecnici, la traduzione del Super-Io freudiano serve a Parsons (1952a, p. 28) per fissare alcuni

punti – analitici, sia chiaro – della concezione del rapporto tra personalità, sistema sociale e cultura. Anzitutto *solo i simboli*, e non gli oggetti, possono essere interiorizzati. Ciò significa, per esempio, che l'introiezione della madre e del padre non è l'introiezione di "persone reali", ma di principi, aspettative e caratteristiche simboliche, sia nella loro forma specifica ("padre", "madre") sia in quella relazionale ("figlio" come complemento degli altri due). Il concetto-ponte è ancora quello di ruolo, cioè il complesso delle aspettative che vengono rivolte a un individuo che occupa una posizione sociale. Il ruolo, oltre a funzionare come meccanismo esterno di strutturazione della realtà dell'attore – una sorta di sistema di relazionamento di azione e reazione –, ha dunque un'importante funzione nel definire il contenuto della personalità:

> Sono fondamentalmente i modelli istituzionalizzati nella struttura dei ruoli a costituire gli standard morali che vengono introiettati durante il processo di socializzazione e divengono un elemento importante della struttura della personalità dell'individuo, che egli vi si conformi o meno (Parsons 1950b, p. 338).

Ciò non significa, naturalmente, che la psiche individuale sia riducibile all'interiorizzazione di uno o più ruoli. Da una parte, gli oggetti sociali, cioè gli altri attori, costituiscono l'aspetto più rilevante della situazione dell'attore, in quanto solo da essi egli riceve quelle gratificazioni in termini di riconoscimento, amore e attenzione che sono necessarie per mantenere l'equilibrio del sistema della personalità (Parsons 1951l, pp. 148-150) – e dopotutto l'interazione avviene *solo* attraverso il filtro dei ruoli, quindi l'introiezione delle aspettative e dei corretti comportamenti *deve* funzionare affinché l'individuo "stia bene". È possibile, per via della struttura della divisione del lavoro, che la *performance* di un particolare ruolo non soddisfi alcuna necessità affettiva o identificativa dell'individuo. Ciò non dà necessariamente origine a un comportamento deviante o a una tensione psicologica, in quanto l'attore è capace sia di considerare la situazione da un punto di vista strumentale sia di ricorrere a risorse simboli-

che interiorizzate più generalizzate, come per esempio il valore astratto del conformarsi (p. 152).

In secondo luogo, se oltre alla morale anche la categorizzazione cognitiva e le strutture di gratificazione vengono interiorizzate, allora anche l'Io, la parte cosciente della psiche, si forma almeno in parte grazie a questo meccanismo. Nella veste di principio di organizzazione delle varie istanze psichiche, l'Io dipende non solo dal gioco freudiano tra principio di realtà e proiezioni affettive dell'Es, ma anche dai simboli culturali interiorizzati, che dal canto loro rappresentano veri e propri sistemi valoriali personali. La cultura, nel suo complesso, trascende sempre l'insieme dei simboli interiorizzati da ogni singolo individuo. La personalità si presenta dunque come una

> variante particolarizzata delle sottolineature e delle selezioni della combinazione tematica principale che risulta essere generalizzata in molte personalità nel sistema sociale (p. 180).

La chiave è "particolarizzata": per via delle esperienze, delle combinazioni in termini di ruoli e delle relazioni familiari originarie in cui l'attore era ed è coinvolto, ogni declinazione individuale della cultura comune è specifica oltre che parziale. Ciò comporta anche una frattura tra le personalità modali presenti nella società e i ruoli: non si può anticipare alcuna corrispondenza statistica tra tipi di personalità e status (p. 156).

Il *principe Talcott* riconosce di essersi allontanato da Freud, culturalizzando e sociologizzando l'economia psichica in misura assai maggiore di quanto non avesse fatto il fondatore della psicoanalisi (Parsons 1952a, pp. 32-33; Parsons 1961e). Un ulteriore allontanamento si verifica quando Parsons, volendo adeguare il modello della psiche allo schema quadrifunzionale, attribuisce un ruolo integrativo al Super-Io e rielabora il concetto di "Io Ideale" per completare le quattro caselle dello schema. Un terzo aspetto che allontana Parsons da molte interpretazioni (e dalla lettera) di Freud è la trasformazione dell'Es in una riserva di energia libidica del tutto indifferenziata, *a disposizione* di Io e Super-Io, e in ul-

tima istanza nella sua trasformazione in un'entità anch'essa prodotta da processi di introiezione (Parsons 1979f, pp. 26-28). Al di là delle correzioni e delle deviazioni, mi preme mostrare come Parsons tracci una nuova convergenza – quella tra Freud, Durkheim, Cooley e Mead – per completare la teoria dell'interiorizzazione, meccanismo al centro della teoria normativa dell'ordine sociale. Ciò che ne consegue in termini di personalità modale, devianza e socializzazione è, dal punto di vista del presente volume, irrilevante[20].

Decisioni cruciali

L'ultimo passo teorico del Parsons anni Cinquanta è costituito dall'elaborazione delle *pattern variables*, tradotte solitamente in italiano come "variabili strutturali", presentate per la prima volta nel *Sistema sociale* e, con qualche variazione, in *Values, Motives, and Systems of Action*. Oltre alla concreta formulazione delle variabili strutturali, interessa qui vedere come Parsons continui a perseguire il progetto di una teoria analitica dell'azione – una teoria generale da cui sia possibile estrarre ipotesi, come si ricorderà[21] – scendendo di un livello teorico e affrontando direttamente il problema sociologico dell'interazione e dell'orientamento dell'attore nei confronti degli "oggetti sociali". In secondo luogo, Parsons mette a frutto le *pattern variables* proiettando sui tre sistemi il medesimo schema analitico, legando la personalità, il sistema sociale e il sistema culturale *già* a partire dalla *forma* di ciò che si può dire o che si può usare per categorizzare i "tipi" sociologici. Le variabili strutturali si riveleranno fondamentali, infine, per la classificazione dei sistemi di valore societari una volta che, completata l'esposizione dello schema teorico, mi rivolgerò all'interpretazione della modernità.

Le *pattern variables* designano, secondo Parsons, le alternative cui si trova di fronte un attore-in-situazione nel momento in cui deve relazionarsi a un oggetto sociale, cioè a un altro attore. Tali alternative, una volta risolte, daranno un senso alla situazione in cui avviene l'azione: il significato del

contesto e gli orientamenti dell'attore, infatti, non sono determinati dagli "oggetti in quanto tali" (Parsons 1951l, p. 88). Un supplemento di senso è *sempre* necessario, e prende la forma di cinque dicotomie, cinque polarizzazioni tra cui l'attore deve scegliere – implicitamente o esplicitamente, consciamente o inconsciamente. A scanso di equivoci, va detto che le *pattern variables* sono anzitutto un costrutto analitico che, come tutti gli altri, viene creato dal sociologo per dar conto di strutture in qualche modo "invisibili" e latenti. Secondo Parsons e Shils, i punti di forza di questa "invenzione" teorica sono l'esaustività – una volta accettate le premesse, le variabili sono cinque e solo cinque (p. 91) – e la generalità, la capacità cioè di essere applicate come strumento cognitivo a tutti e tre i livelli: sistema sociale, sistema culturale e sistema della personalità. In questo senso, le *pattern variables* sono un ulteriore, e non l'ultimo, strumento con cui Parsons traccia linee e strutture di analogie tra i vari sistemi presenti nella teoria dell'azione e le loro caratteristiche "interne": aspettative di ruolo (sistema sociale), bisogni-disposizioni (personalità) e orientamenti di valore (sistema culturale).

Vediamo il ragionamento con cui Parsons e Shils derivano le cinque variabili. Un attore-in-situazione deve decidere anzitutto se "attivare" una modalità valutativa o meno. In questo secondo caso darà libero sfogo alla sua affettività, alla soddisfazione immediata dei bisogni pulsionali. Nel caso invece che voglia applicare degli standard di giudizio si trova di fronte a due ulteriori dilemmi, che riguardano il tipo di principi valutativi che intende utilizzare: gli standard proposti dal sistema sociale, o da una delle collettività di cui è membro, ovvero standard valutativi idiosincratici; anche il secondo dilemma riguarda i principi valutativi, ma su un piano diverso: l'attore può applicare un criterio di tipo cognitivo, e quindi generalizzante, ovvero un criterio di tipo espressivo/catettico, e quindi particolare. Gli altri due dilemmi derivano invece dalle modalità dell'oggetto, o meglio dall'atteggiamento che l'attore vuole tenere nei loro confronti. Innanzitutto, deve decidere se considerare il suo oggetto (sociale) come un complesso di qualità o secondo gli esiti della

sua condotta. In secondo luogo, deve stabilire la "portata" – estesa o ristretta – dell'interesse che ha nei confronti dell'altro attore (pp. 76-77).

Queste cinque scelte – non necessariamente coscienti, come già accennato – danno origine alle cinque dicotomie, le *pattern variables*. La prima è l'alternativa tra affettività e neutralità affettiva, cioè tra una gratificazione immediata e l'applicazione di un criterio di giudizio che necessariamente la dilaziona, la rimanda o la reprime. La seconda dicotomia distingue orientamento alla collettività e orientamento al sé (Parsons 1951a, p. 67), mentre la terza, universalismo contro particolarismo, viene definita anche nei termini di immanente (specifico, affettivo) *versus* trascendente (generale, cognitivo). Un atteggiamento universalista è quello che porta l'attore a comportarsi secondo "una regola generale che riguarda *tutti* gli oggetti in quella classe", mentre il particolarismo privilegia gli oggetti che hanno con l'attore un legame specifico (Parsons 1951l, p. 81). In questo caso, Parsons distingue tra la forma di una regola e il suo contenuto. "Onora il padre e la madre", afferma nel *Sistema sociale*, ha una forma generale, ma si riferisce a *un* padre e a *una* madre, cioè ai genitori dell'attore al quale ci si rivolge: il contenuto non può non essere particolaristico (Parsons 1951a, p. 69). La quarta variabile strutturale distingue qualità da realizzazione, cioè gli attributi e l'"essere" dell'oggetto sociale dal suo "fare". Parsons traccia un parallelo con la distinzione di Linton tra ruoli attribuiti e ruoli acquisiti (p. 71). L'ultima dicotomia è quella tra specificità e diffusione: nel secondo caso l'attore che ci sta di fronte "è significativo in una pluralità indefinita di contesti specifici di orientamento". Ciò comporta sempre un aspetto morale, in quanto i vari aspetti particolari vanno messi in relazione e valutati differenzialmente dall'attore (p. 72).

L'incrocio delle variabili strutturali dà origine a più di una tabella classificatoria, tabelle che secondo Parsons dovrebbero essere la chiave per la tipologizzazione delle forme dell'azione, dei bisogni-disposizioni e dei *pattern* simbolici. I complicati e non sempre coerenti (o comprensibili) criteri utilizzati per selezionare le combinazioni viabili, quelle davve-

ro utili nella spiegazione delle forme sociali, rimangono fuori dal *focus* del mio studio. L'importante è che con le *pattern variables* Parsons abbia inteso creare una serie di concetti elementari di secondo ordine che possano funzionare per legare l'azione, l'interazione e la struttura sistemica più ampia, riempiendo, in un certo senso, di contenuti lo scheletro concettuale dei processi di interiorizzazione e istituzionalizzazione. Ma le variabili strutturali sono rilevanti anche come testa di ponte per un'ultima tappa teorica. Con l'analisi della mediazione operata dalle *pattern variables* sui nessi tra personalità, sistema sociale e cultura siamo arrivati ai confini dell'ultima (e definitiva) sintesi parsonsiana: lo schema d'interscambio, altrimenti noto come AGIL.

Non causa pro causa. Excursus su Elias contro Parsons

Tra i critici dell'opera di Parsons, Norbert Elias occupa una posizione assai interessante. Contravvenendo alla regola di evitare polemiche dirette e di attardarsi sull'opera di altri autori – "È più produttivo per il futuro della sociologia se continuo a lavorare (...) come un fisico che va ogni giorno al lavoro (...) senza perdere tempo a criticare gli altri fisici"[22] –, Elias dedica parecchie pagine a una lettura della teoria dell'azione intesa a mettere in evidenza il profondo *bias* statico e conservatore del pensiero parsonsiano. In realtà, il confronto è rilevante innanzitutto perché Elias ricomprende Parsons tra i sostenitori della visione immunitaria dell'individuo e lega esplicitamente quest'ultima sia all'opzione analitica sia alla modellistica del sistema sociale – una lettura diametralmente opposta a quella che fa da spina dorsale alla mia riflessione. E tuttavia, rifiutandosi di affrontare le questioni di fondo, Elias manca il punto, rimane in superficie e finisce per proporre una lettura assai convenzionale dello strutturalfunzionalismo. Il confronto, allora, diventa interessante proprio per *ciò che Elias non riesce, o non intende, a sviluppare*. Come sappiamo, in un testo ciò che manca è importante almeno quanto ciò che appare.

La distanza che separa la sociologia di Talcott Parsons da quella di Norbert Elias può misurarsi innanzitutto a partire dalle critiche che il secondo rivolge esplicitamente al primo nell'introduzione della seconda edizione del *Processo di civilizzazione* e, più sinteticamente, in *Che cos'è la sociologia?*. Elias prende le mosse da un netto rifiuto di qualsivoglia impostazione astorica e generalizzante: non diversamente dall'uomo comune, lo scienziato sociale tende a estendere indebitamente all'intero genere umano le osservazioni condotte sugli uomini del suo tempo. "Senza accorgersene", lo scienziato ipostatizza ciò che vede e ignora il fatto che documenti facilmente disponibili mostrano che in altre epoche le strutture sociali e quelle della personalità avevano una forma e una costituzione per nulla simili a quelle del suo tempo (Elias 1969a, pp. 45-46). È un errore, dunque, convincersi che la sociologia debba concentrarsi sullo studio di strutture invariabili, ignorando l'intrinseca storicità delle configurazioni sociali e psichiche e delle relazioni che le legano – in altre parole: per poter essere comprese pienamente, società diverse necessitano di categorie sociologiche diverse.

Nella sociologia di Parsons la tendenza si manifesta, per esempio, nella concezione dicotomica delle *pattern variables*. Considerandole come paia di concetti contrapposti, tra i quali non è possibile alcuna gradazione o punto intermedio, Parsons esclude per definizione che si possa studiare il passaggio da una configurazione all'altra, processi che necessitano intrinsecamente della possibilità di distinguere gli ibridi, le mescolanze, gli intrecci tra i tipi "puri" – come per esempio affettività e neutralità affettiva (la variabile "freudiana", la più vicina alle tematiche eliasiane) o acquisività e ascrittività (la variabile più rilevante per il discorso sull'individuazione). Secondo Elias, Parsons riduce indebitamente le fasi di un processo a *Zustände*, a "stati della situazione" (pp. 51-52). In termini scientifici, la perdita è secca:

> La scomposizione di fenomeni sociali che in effetti si possono osservare soltanto come in divenire e divenuti, con l'aiuto di coppie concettuali che limitano l'analisi a due stati contrapposti,

> equivale a un non necessario impoverimento della percezione sociologica, sia per l'attività empirica sia per quella teorica (p. 53).

Limitando il numero degli elementi da un punto di vista analitico, Parsons compromette la possibilità di cogliere le concrete differenze tra una figurazione sociale e l'altra. D'altronde, è la concezione stessa della teoria che sta alla base del lavoro parsonsiano a limitare fortemente l'analisi. Certamente, la teoria dell'azione si concentra sulle invarianze, su ciò che le società hanno in comune, ma "le categorie di base scelte da Parsons (…) sembrano in larga misura arbitrarie" o, meglio, sembrano derivare da un'erronea concezione della teoria come scomposizione dei fenomeni nei loro elementi di base. Nell'immagine di Elias, nella teoria dell'azione ogni società è come una mano di poker o di bridge, combinazioni diverse di un numero finito di carte (pp. 51-53). Anche se ogni partita è diversa, il mazzo è uno solo.

A questo punto, però, si verifica un leggero ma deciso (e cruciale) spostamento della critica, che scende dal livello metodologico a quello modellistico. Anzitutto, Elias imputa a Parsons una predilezione per la stabilità sociale:

> I principali teorici della sociologia, in primo luogo Talcott Parsons, considerano la stabilità e l'immutabilità come le caratteristiche normali di un sistema sociale, mentre i cambiamenti sembrano loro soltanto il risultato di un qualche disturbo della normale condizione di equilibrio della società.

L'immutabilità, dunque, non è più una caratteristica delle *categorie* usate dal sociologo per aggredire scientificamente il suo oggetto – la società. Diventa un tratto peculiare dell'*oggetto* stesso, tratto quanto mai "sbagliato" in quanto la prima caratteristica dei fenomeni sociali è, come vedremo tra un attimo, la loro "natura processuale" (Elias 1970, p. 134). Senza soluzione di continuità, Elias passa poi alla distinzione tra soggetto e sistema, che si prospetterebbero come entità di fatto separate, riallacciate e ricollegate mediante il "misterioso concetto di interpenetrazione" (pp.

134-137; Elias 1969a, pp. 55, 75). *L'homo sociologicus parsonsiano coincide dunque con l'homo clausus della filosofia* (e del senso comune) *della modernità*, è "l'immagine statica dell'*ego*, del singolo attore, di un adulto a proposito del quale egli prescinde dal suo divenire adulto" (p. 80). La continuità con il pensiero immunitario non permette a Parsons di comprendere che l'uomo è già/sempre un essere sociale, che può costituirsi come individuo solo attraverso l'interazione con gli altri, che può comunicare solamente mediante la condivisione di un codice simbolico comune (Elias 1991, p. 55). La reciproca disgiunzione tra individuo e sistema prepara poi il parallelismo tra il modello del sistema sociale dello struttural-funzionalismo e un'immagine idealizzata dello Stato-nazione. Nella "società" e nel "sistema" i sociologi del ventesimo secolo traducono infatti l'ideale "un po' rarefatto dello Stato nazionale", che si concretizza soprattutto come pretesa di fondare l'ordine sociale sull'interiorizzazione di schemi simbolici comuni:

> Tutti coloro che (…) fanno parte [di una società] seguono grazie alla medesima socializzazione le medesime norme, riconoscono gli stessi valori e quindi di norma vivono tra di loro in modo integrato e armonico. In questa rappresentazione del "sistema sociale", in altre parole, si delinea l'immagine di una nazione in quanto comunità (Elias 1969a, p. 71).

I sociologi sistemici finiscono per essere (in)consapevoli sacerdoti dell'ordine esistente, altrettanti portavoce degli ideali nazionali e statual-burocratici grazie ai quali si legittimano gli equilibri di potere tipici delle società moderne (pp. 68-69). Lo struttural-funzionalismo sarebbe dunque una traduzione pseudoscientifica delle autogiustificazioni degli strati dominanti della società industriale, l'immagine di una società come "sistema in equilibrio" in cui la conservazione dello stato di fatto viene considerata un valore da salvaguardare. Una posizione che non solo nega il ruolo di "cacciatore di miti" che Elias attribuisce allo scienziato sociale, ma che, generalizzata come "modello per l'indagine scientifica delle

società di ogni tempo e luogo", condiziona e riduce fortemente la capacità di apprezzare le differenze tra le diverse configurazioni sociali-storiche (Elias 1969a, p. 72; Smith 2001, pp. 72-74).

Come dicevo, il punto non è rispondere per Parsons alle critiche di Elias[23]. In realtà, quest'ultimo non vuole o non riesce a cogliere il nodo che lo allontana irreparabilmente dal *principe Talcott*. Il dissidio tra i due è innanzitutto metodologico e verte, in un certo senso, sulla viabilità del neokantismo sociologico. In altre parole, *il bersaglio è quello giusto, ma il percorso è sbagliato*. La necessità di partire dall'elaborazione di categorie analitiche comunque valide non deriva affatto, in Parsons, da una predilezione per la staticità o l'immutabilità delle strutture sociali, ma da un preciso atteggiamento metodologico per il quale la conoscenza è sempre e comunque prestrutturata dalle categorie cognitive dell'osservatore, una posizione affatto "inespressa", come vorrebbe Elias, ma elaborata riflessivamente già a partire dalla *Struttura dell'azione sociale*. Elias non risponde su questo punto, e abbraccia apparentemente una sorta di empirismo in cui i dati e i fenomeni si presentano con una certa immediatezza all'osservatore. Potrebbe parere, addirittura, che Elias neghi alla radice la portata filosofica del problema, traducendolo in una distorsione dell'autocoscienza dei moderni[24]. In realtà la posizione di Elias è più complessa.

In che *Che cos'è la sociologia?* in un primo momento Elias liquida semplicisticamente il problema metodologico, contestandone la valenza filosofica e riducendolo a una questione "che possiamo verificare ed eventualmente rivedere mediante dettagliate osservazioni". L'*escamotage* è risolvere la diatriba tra nominalismo e positivismo mediante un esempio di natura processuale: la conoscenza che abbiamo degli oggetti che ci circondano si evolve, afferma Elias, e gli "elementi di fantasia" che caratterizzano un sapere ingenuo, come quello che identifica la luna con una divinità, vengono via via corretti mediante l'introduzione di "contenuti realistici" (Elias 1970, p. 22). La prova definitiva dell'errore nominalistico è data dal crescente controllo sulla natura garantito og-

gi dalla conoscenza scientifica – che si dimostra, per questo, "conforme alla realtà".

Poco più oltre, affrontando il pensiero di Auguste Comte, Elias riprende la questione declinandola sul rapporto tra teoria e osservazione. Il positivismo di Comte non è affatto l'induttivismo ingenuo (la teoria come semplice generalizzazione empirica) che troppo spesso gli viene imputato (p. 36). Al contrario, il fondatore della sociologia ha ben presente il costante e necessario *interplay* tra teoria e osservazione, il gioco di rimandi per cui nessuno dei due elementi è possibile senza l'altro. L'opera di Comte, inoltre, mostra che le categorie, i simboli (anche e soprattutto cognitivi) e i metodi mediante i quali cogliamo il mondo non sono degli *a priori* immutabili e "dati", in senso filosofico, quanto piuttosto strutture di conoscenza specifiche, "forme del pensiero particolari" storicamente determinate. Dopotutto, è questo il significato profondo della legge dei tre stadi: che in epoche diverse gli uomini hanno avuto percezioni diverse, spiegazioni diverse, orientamenti diversi nei confronti del mondo (pp. 47-49; Smith 2001, pp. 27-28). Il medesimo discorso si ritrova nella *Teoria dei simboli*, allorché Elias discute della classica contrapposizione tra Hume e Kant sulla nozione di causalità. Ciò che è sfuggito ai due filosofi è che il concetto di "causa" è un fenomeno culturale che viene acquisito "da tutti i membri normalmente dotati di una contemporanea comunità linguistica attraverso un processo di apprendimento". In altre parole, il trascendentale è sociale, e non naturale né filosofico (Elias 1991, pp. 40-41) – anche se va sottolineato per onestà intellettuale che nel medesimo volume Elias si esprime allusivamente *contro* questa possibilità (p. 194).

Da un punto di vista parsonsiano siamo di fronte a un'aperta contraddizione. Da una parte, Elias aderisce allo storicismo in salsa comtiana e a una posizione che tutto sommato non è lontana dal neokantismo sociologico di un Durkheim (e quindi non distante da quella di Parsons stesso); dall'altra, egli nega la necessità di elaborare categorie analitiche generali su cui costruire la conoscenza sociologica e attribuisce un

ruolo privilegiato all'osservazione diretta dei fenomeni. Si ricorderà che in Parsons la riflessività sulle categorie generali diventa necessaria proprio perché gli *a priori* esistono ma non sono assoluti. Sono storici e socialmente determinati. Il rifiuto della "strategia dello struzzo" dipende appunto dalla necessità di procedere chiarificando e trasformando in senso scientifico le categorie pre-scientifiche con cui gli uomini pensano (già/sempre) il mondo sociale e naturale[25]. Il meccanismo usato da Elias per uscire dal dilemma è una riproposizione della legge dei tre stadi. Esiste, secondo il sociologo tedesco, "una tendenza di lungo periodo per cui la percezione che gli uomini hanno del mondo *va nella direzione di una crescente adeguatezza all'oggetto* – in altre parole diventa sempre più completa e accurata" (Smith 2001, p. 17, corsivo mio). È *vero*, in altre parole, che la conoscenza che abbiamo del mondo è filtrata da simboli appresi, ma è anche *vero* che essa va adeguandosi al suo oggetto, è *vero* che le "fantasie" di cui sono sommerse e permeate le credenze mitologiche, quotidiane e profane vengono lentamente ma decisamente sostituite da conoscenze scientifiche e razionali, è *vero* che la scienza si sta sviluppando nella giusta direzione.

Viene a questo punto da chiedersi quale sia il principio per decidere della scientificità di una osservazione, cosa distingua la fantasia e il mito da una conoscenza pienamente razionale, quale sia il cartello che indica la giusta direzione. La risposta di Elias è assai singolare. Il criterio per valutare l'operato di uno scienziato, sul piano empirico come su quello teorico, è *il progresso del sapere scientifico* – un concetto multidimensionale, che comprende la conferma di teorie, la stabilizzazione di saperi incerti, il perfezionamento della relazione tra teoria e osservazione. In generale, però, la dinamica dell'evoluzione della scienza si misura su quanto le conoscenze divengano "*più estese, più corrette e più adeguate*" (Elias 1970, p. 58). È del tutto evidente che mettendo in campo il progresso il problema non è risolto, ma viene spostato ulteriormente alla domanda, quanto mai classica: "Cosa rende una conoscenza corretta e adeguata?". Il punto è che Elias respinge la possibilità che possa essere una riflessione

filosofica a decidere della correttezza di metodi e osservazioni (p. 61) e anzi si spinge a negare l'importanza stessa dell'applicazione di un metodo quale garanzia di scientificità – non solo nel senso, banale, per cui è impossibile decidere una volta per tutte quale sia il metodo di *tutta* la scienza (p. 45), ma anche, e più importante, nel senso che la determinazione del metodo deve sempre dipendere dall'individuazione della particolare natura dell'oggetto.

Ecco dunque la risposta di Elias: la scientificità e la possibilità di contribuire al progresso della scienza dipendono dal riconoscimento della specifica natura dell'oggetto che si ha di fronte e che si vuole studiare. Dalla forma, per così dire, alla sostanza. *È scientifica la conoscenza che prende le mosse da una corretta comprensione della natura del suo oggetto*. Anche questa volta, i piani sono più d'uno. Innanzitutto, afferma Elias, il primo segnale della transizione dal pensiero pre-scientifico a quello scientifico è l'affermarsi della consapevolezza del *fatto* che il mondo è un insieme di "strutture di fatti dotate di carattere impersonale che parzialmente si autoregolano e si autoperpetuano". Non c'è qualcuno che fa piovere, né qualcuno che manda la peste, proprio come non esiste qualcuno capace di trasformare un'economia naturale in un'economia monetaria, né qualcuno in grado di bloccare o agevolare lo sviluppo dei Paesi del Terzo Mondo. La luna non è una divinità, il re Sole non è lo Stato. Natura e società, in questo perfettamente identiche, sono cieche, autonome e, soprattutto, *impersonali*. In specifico, dunque, "scientifica" è l'osservazione che riconosce che il proprio oggetto è un processo cieco, autoregolato, autonomo – un'osservazione che non si concentra sull'azione (personale) ma sulla funzione (impersonale) (pp. 62-63). Storicamente, la capacità di ravvisare l'autodeterminarsi dell'oggetto-società nasce dal complessificarsi delle società europee durante il processo di modernizzazione: differenziazione, allungamento delle catene di interdipendenza, crescente incapacità di controllare gli esiti delle decisioni favoriscono l'emergere della consapevolezza della necessità di un pensiero che inda-

ghi il sociale "con un approccio analogo a quello usato dalle scienze più antiche" (p. 78).

E tuttavia, non basta dire che i legami sociali, le strutture e le "figurazioni" sono indipendenti dall'azione volontaria e pianificata di gruppi umani più o meno determinati. Rimane da individuare la peculiarità del sociale, ciò che lo distingue dagli oggetti studiati dalle scienze naturali e psicologiche – l'unico criterio che possa giustificare il differenziarsi della scienza sociale (pp. 50-54). Secondo Elias un pensiero autenticamente scientifico sulla società deve anche riconoscere l'altra – peculiare, questa volta – caratteristica delle relazioni sociali: la loro intrinseca plasticità e variabilità. O, addirittura, la loro natura strettamente *processuale*. Infatti, con un apparente paradosso, il fattore immutabile di ogni formazione sociale, cioè l'"uomo", è *per sua natura* mutevole (p. 123). È a questo punto che la critica metodologica si salda con quella più concreta, empirica. Chi utilizza concetti sostanzializzanti, reificanti, ipostatizzanti[26] dimostra di non aver compreso la natura del sociale. Di non conoscerla. Di averla travisata. Di *volerla* travisare. Chi pensa, come Parsons, che si debbano elaborare categorie analitiche generali e comunque valide introduce surrettiziamente l'idea che il sociale sia statico, oppure "che quello che cambia, in quanto effimero, sia meno importante e meno significativo, in breve meno valido di ciò che non cambia" (p. 132). E invece l'uomo *è* un processo, la società *è* un processo, le figurazioni *sono* un processo.

Il cerchio si chiude. Il sociale *è* un processo. Il fatto che usi categorie statiche e immutabili per studiarlo dimostra che Parsons non ha capito – non sa, non conosce, non vuole riconoscere – la natura del sociale. Conclusione: le sue categorie sono sbagliate (e arbitrarie, o viceversa). Le sue categorie sono "miti", non "scienza". Il cortocircuito logico in cui cade la critica che Norbert Elias rivolge a Talcott Parsons è evidente: una necessità metodologica – elaborare categorie analitiche utili per studiare qualunque fenomeno sociale – viene trasferita im/mediatamente sul suo oggetto. La polemica sulla processualità/immutabilità della psiche umana e delle

strutture sociali diventa il riflesso distorto di una discussione mancata. Elias ignora il punto più volte sottolineato da Parsons: com'è possibile la conoscenza empirica della società e dei fenomeni sociali? Possiamo davvero pensare di accedere direttamente alle relazioni e alle figurazioni, tanto da non doverci curare di riflettere sulle nostre categorie? Non è altrettanto arbitrario presupporre che tutto sia processo, che nulla "stia" di per sé e – soprattutto, visto che comunque il discorso parsonsiano è quasi unicamente analitico e non interviene sulla "realtà della realtà" – che non sia possibile studiare fenomeni differenti mediante le medesime categorie?

L'intera faccenda, per concludere, presenta almeno due aspetti paradossali. Il primo è che pur ripetendo spesso la propria insoddisfazione per lo stato dei concetti sociologici – troppo semplicistici, troppo poco differenziati, troppo aderenti all'immagine delle sostanze materiali –, Elias non riesce a prendere sul serio uno dei tentativi più ampi e coraggiosi di elaborare una nuova concettualità per la sociologia – a prescindere dal giudizio sui risultati, infatti, la grandiosità dell'esperimento di Parsons è del tutto evidente. Il secondo paradosso consiste nel fatto che in ultima istanza Elias, fervido sostenitore della particolarità dell'oggetto della sociologia e della necessità di una spiegazione *ad hoc* dei fatti sociali – tra cui il progresso della scienza –, riconduce la predilezione per la staticità e l'immutabilità a uno stato psichico di angoscia e inquietudine: "Non vi è dunque nulla di stabile e immobile?". Terrorizzati dall'ipotesi di un mondo sociale in perenne movimento gli uomini (occidentali?) reificherebbero e bloccherebbero in una sorta di eterno presente oggetti che "in realtà" sono intrinsecamente caratterizzati da una condizione di perenne movimento. In mancanza di un'esplicita discussione del problema metodologico, Elias si trova costretto nel medesimo dilemma in cui si era trovato Charles Wright Mills parecchi anni prima: negare del tutto la necessità di un *frame of reference* analitico, rischiando di aprire le categorie sociologiche a variazioni infinite, rendendole inutilizzabili, ovvero chiudere la discussione con un atto d'imperio, facendo affidamento sull'autorità di un simbolo – la "natura delle cose"

– la cui validità, nella modernità, appare sempre più dubbia[27]. Dopotutto il "fisico" Elias avrebbe potuto passare qualche oretta sui libri, fuori dal laboratorio.

[1] Ma solo della prima pagina! Su Brinton si veda quanto scritto nel capitolo primo, *supra*. Per quel che ne so, per entrare nella *Struttura dell'azione sociale* non c'è niente di meglio del lungo articolo di Charles Camic (1989), anche se dal punto di vista di Camic questo libro altro non sarebbe che un enorme cortocircuito logico.

[2] Come ha scritto Alfred Schutz (1978, p. 9) la scelta di quattro autori tanto eterogenei per nazionalità, origine sociale, educazione e atteggiamento scientifico è finalizzata a corroborare l'inevitabilità del "fatto empirico" della tesi della convergenza. In realtà quest'ultima, una vera e propria *milestone* delle scienze sociali, è stata più volte criticata direttamente e non è mai entrata davvero nel *conventional wisdom* sociologico, come dimostrano le distinzioni e le categorizzazioni su cui si struttura anche il più semplice dei manuali (e si veda il commento dello stesso Parsons 1953a, p. 619). Se si escludono le comunità esoteriche degli specialisti, Durkheim è probabilmente rimasto il positivista del "fatto sociale come cosa" e Weber l'individualista metodologico, per non parlare dell'ormai dimenticato Pareto, ricordato raramente e più per i suoi esotismi linguistici – volpi, leoni, derivazioni, residui, e così via – che non per il contributo dato all'avanzamento della sociologia come scienza.

[3] Tra i lavori che hanno approfondito la questione hobbesiana in Parsons: Ellis 1971; O'Neill 1973; Wagner 1991; Wrong 1994.

[4] Rimando a quanto detto più ampiamente nel capitolo primo, *supra*. In generale, si vedano almeno: Esposito 2004 per un'argomentazione sul primato dell'immunità su altri modi di leggere la modernità; Alexander 1982 sulla distinzione logica tra individualismo e utilitarismo; Pulcini 2001 per un approfondimento di correnti di pensiero individualistiche ma non utilitaristiche; Caillé 1988 per una interpretazione della sociologia in chiave esplicitamente antiutilitaristica.

[5] Lo stesso Parsons è stato criticato da Desmond P. Ellis (1971) per aver negato i principi basilari del problema hobbesiano dell'ordine, presupponendo l'esistenza di ciò che dovrebbe spiegare, cioè l'ordine stesso. Ellis, in realtà, dà una interpretazione strettamente empirica di Hobbes – come dare un ordine stabile a una società in cui impera la guerra civile –, laddove Parsons illumina esclusivamente il carattere analitico del problema. Si veda Luhmann 1981 per una discussione della tradizione del pensiero sociale e politico occidentale (Parsons compreso) costruita proprio in questi termini.

[6] Molti anni dopo Parsons racconterà di nuovo, e in termini pressoché identici, la sfida tra Hobbes e Locke nel capitolo su *Individuality and Institutionalized Individualism* del volume sulla comunità societaria americana (Parsons 1979f, pp. 19-22).

[7] Il parallelo tra Locke e Durkheim viene esplicitato in Parsons 1937a, pp. 406-407. Il saggio in cui la relazione tra Parsons e Durkheim viene analizzata più approfonditamente secondo l'ottica seguita qui è Tiryakian 2000, interes-

sante anche perché solleva (senza risolverla) la questione di come Talcott Parsons sia venuto a contatto con il sociologo francese.

[8] Su questo si possono vedere le pp. 412-419 della *Struttura* (Parsons 1937a), dedicate alla pretesa durkheimiana di fondare una morale scientifica.

[9] Come ha mostrato Whitney Pope (1973) è una forzatura interpretativa di Parsons attribuire alle differenze nei contenuti teologico-dottrinali tra protestanti e cattolici la responsabilità del maggior tasso di morti volontarie tra i primi. Durkheim certamente non intendeva fare questo, come appare chiaro dalla lettera del *Suicidio*. Dopo avere mostrato la doppia correlazione che intercorre tra confessione religiosa, livello di istruzione e tasso di suicidi, Durkheim (1897, p. 219) afferma: "Non è dunque alla speciale natura delle concezioni religiose che è dovuta l'influenza benefica della religione. Se essa protegge l'uomo dal desiderio di distruggersi, non è perché gli predica, con argomenti specifici, il rispetto della sua persona, ma perché essa è una società". La critica di Pope è filologicamente corretta, ma qui mi interessa ricostruire il procedere dell'argomentazione di Parsons più che la sua esattezza.

[10] In realtà negli ultimi lavori pubblicati, e nell'inedito *The American Societal Community*, Talcott Parsons rielabora ulteriormente l'opposizione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, distinguendo con i due termini precise strutture sociali e incrociandole con una rielaborazione delle categorie durkheimane di solidarietà meccanica e organica (Parsons 1979e, pp. 25-28).

[11] Si veda l'ottimo articolo di Turner e Beeghley (1974) per una ricostruzione assai convincente della continuità del volontarismo parsonsiano.

[12] Con *sistema* Parsons (1968h, p. 177) si riferisce "sia a un complesso di interdipendenze tra parti, componenti e processi che comporta regolarità relazionali discernibili sia a una forma simile di interdipendenza tra tale complesso e l'ambiente circostante". Se negli anni Cinquanta il paradigma prevalente è quello tutto/parti, dagli anni Sessanta in poi, con l'accentuazione del funzionalismo, Parsons si concentrerà in misura crescente sulla relazione sistema/ambiente. Sui diversi paradigmi della teoria generale dei sistemi e la loro applicazione nel campo delle scienze sociali si veda l'introduzione a Luhmann 1984.

[13] Attenzione: la "personalità" non corrisponde all'individuo in senso concreto. Personalità e sistema sociale sono per Parsons due modalità differenti, due ottiche, per ordinare il medesimo "materiale", cioè le azioni e le interazioni. Con l'introduzione di AGIL, un quarto sistema, l'organismo, si aggiungerà ai tre citati nel testo. Come vedremo nel prossimo capitolo, quello che ingenuamente definiamo "individuo" viene rielaborato dal Parsons maturo come nesso di tre sottosistemi (organismo, personalità e cultura interiorizzata) in scambio dialettico con la società.

[14] È evidente che qui opera un meccanismo teorico più generale, quello di sistema, che rende possibile "scoprire" e spiegare tali isomorfismi.

[15] Parsons 1975c, p. 207. Sarebbe assai interessante sviluppare questo punto in relazione al discorso durkheimiano sulle corporazioni come tramite di specificazione normativa (Karsenti 1999, p. 415), sottolineando come gli strumenti teorici assai più raffinati e consapevoli di Parsons risolvano un problema che Durkheim tende a reificare.

[16] Per una interpretazione complessiva del pensiero parsonsiano dal punto di vista della "cultura della società" si veda Prandini 1998.

[17] Che andrebbe subito abbandonata in favore di una concezione capace di mettere altre categorie al centro della riflessione. In questo senso, due tentativi interessanti sono quelli di Margaret S. Archer (1995) e Anthony Giddens (1984), su cui anche Donati e Bortolini 1999. Matteo Bianchin mi ha aiutato a chiarire il punto.

[18] Sono queste una sorta di motivazione di sfondo verso la quale si dimostra grande rispetto ma che, una volta trasgredita o disattesa, non comporta alcuna sanzione, come nel caso dell'etica espressa nel Discorso della Montagna. La classificazione delle istituzioni si trova in Parsons 1951a, pp. 58-63.

[19] Noto di sfuggita come anche questa critica a Freud – giustificata o meno, come al solito, ci interessa poco – segua la forma della critica a Locke: per risolvere un problema come quello dell'"ambiguità" sessuale del bambino Freud introduce, secondo Parsons, un postulato *ad hoc* che tocca direttamente la natura del bambino (bisessualità costitutiva), cioè un elemento esterno (biologico, stavolta) alla spiegazione psicoanalitica. Parsons, invece, estendendo l'interiorizzazione ai simboli cognitivi e catettici, ritraduce il problema a partire dal fatto che le categorizzazioni e i ruoli sessuali non sono innati e devono essere appresi, e quindi il bambino non ha, costitutivamente, alcuna sessualità (Parsons 1952a, p. 26).

[20] Analisi assai dettagliate dei processi di socializzazione si trovano soprattutto in: Parsons 1951a; 1951e; 1955b; 1958c. Su Parsons e Freud si vedano almeno: Bocock 1977; Levine 1978; Pollini 1980; O'Neill 1998. Giuseppe Sciortino (2000, pp. 172-175) ribatte assai bene ad alcune critiche classiche.

[21] Su questo si veda il capitolo secondo, *supra*. Per una versione ancora confusa del ragionamento tramite variabili strutturali si veda Parsons 1939a, soprattutto alle pp. 22-26. Sul tema si possono vedere, in italiano: Prandini 1998, pp. 35-41; Donati 1991, pp. 96-99; Almondo 1984, pp. 43 sgg.

[22] Elias, citato in Roversi 1988, p. 39. Si veda anche Kilminster 1991, pp. 9-11.

[23] A parte che gli ultimi riferimenti presentano due letture opposte dell'opera di Parsons (gli schemi simbolici condivisi ci sono o no?), le critiche di Elias sono nel migliore dei casi piuttosto convenzionali, mentre nell'ipotesi peggiore appaiono dettate da una certa incomprensione, se non proprio malafede, nella resa del pensiero parsonsiano. Il punto è sottolineato da Antonio Roversi (1988, p. 38) nella sua introduzione all'edizione italiana del *Processo di civilizzazione*: "Che un sociologo dotato di un alto tasso di sensibilità per le sfumature (…) possa aver rappresentato in modo tanto caricaturale lo stato della sociologia alla fine degli anni Sessanta (…) risulta francamente sorprendente". Faccio solo un paio di esempi. Nell'articolo, piuttosto celebre, *Social Structure and the Development of Personality* e ancora prima in *Famiglia e socializzazione*, Parsons (1955b; Parsons 1958c) compie un enorme sforzo per integrare nella sua sociologia l'aspetto evolutivo della psicoanalisi, tracciando un parallelo, per alcuni assai spericolato, tra le fasi dello sviluppo psichico indicate da Freud, il modello quadrifunzionale e l'idea di un complessificarsi progressivo della quantità e della qualità delle relazioni di ruolo gestibili dall'individuo. Tale sforzo, per quanto non privo di snodi e mosse criticabili, è la migliore risposta all'accusa di pensare l'uomo secondo il codice immunitario, come *homo clausus* già/sempre adulto – per non parlare del fatto che la lettura eliasiana di un *ego* parson-

siano come monade è smentita *ab ovo* dall'idea stessa del volontarismo e da tutta la discussione sulla irrealtà della situazione pura di doppia contingenza. Sullo stesso piano – inesattezza, incomprensione o malafede? – si pone l'osservazione per cui in Parsons il fatto che il corpo è una "fonte di energie motivanti" sarebbe una prova di una concezione dell'uomo come individuo bastante a sé stesso, a cui Elias (1970, p. 158) si oppone affermando che "l'appagamento (…) non dipende esclusivamente dal proprio corpo ma anche in grandissima parte dagli altri uomini". Anche qui, una lettura superficiale del celebre articolo di Parsons (1952a) su Freud e il Super-Io basta a liquidare le osservazioni di Elias.

[24] Nella sua riflessione su Elias e la teoria sociologica moderna, Dennis Smith (2001, p. 76) accenna alla questione ma la perde subito di vista, perché è orientato a sottolineare i punti di contatto piuttosto che le differenze. Secondo Smith, sul piano metodologico Elias rifiuta nettamente ogni forma di neokantismo e abbraccia un modello per cui "la comprensione (*understanding*) si confronta con la sfida [esplicativa] portata da percezioni prodotte come risultati dell'acquisizione di conoscenze dal mondo reale". In Parsons, come sappiamo, la sequenza è ribaltata: "La comprensione fornisce un quadro esplicativo, ovvero un ordine concettuale, che modella la percezione che abbiamo del mondo e fornisce la conoscenza, il *know-how*, che permette alla società di funzionare". Ottimo su questo tema è Wearne 2001, dal quale però mi discosto nell'impostazione problematica. Wearne, infatti, legge il confronto metodologico tra Parsons ed Elias attraverso la lente del rapporto (mertoniano, si direbbe) tra storia e sistematica della sociologia. Una discussione assai centrata sul confronto tra Parsons ed Elias si trova in Turner 1999, pp. 7-13.

[25] La discussione approfondita della posizione metodologica parsonsiana si trova nel capitolo secondo, *supra*.

[26] Già contenuti peraltro nella struttura delle lingue europee, basate sulla distinzione ipostatizzante tra "soggetto" e "predicato" (Elias 1970, p. 130): la critica a Parsons è una goccia nell'oceano dell'insoddisfazione eliasiana.

[27] Quanto detto ha dei risvolti interessanti, e a volte divertenti, anche sugli interventi più valutativi del sociologo tedesco, che troviamo, per esempio, in una intervista pubblicata da *Theory and Society* nel 1978. Elias afferma che la civilizzazione è la messa in opera di "una rete di restrizioni limitate tese ad attenuare gli eccessi di piacere, violenza, ineguaglianza e così via". L'intervistatore chiede allora quale sia il livello "giusto" di restrizioni, il livello oltre il quale la civilizzazione si tramuta in inutile esagerazione costrittiva. Elias risponde con due esempi: il divieto di masturbazione e il divieto di avere rapporti sessuali prematrimoniali, valido soprattutto per le ragazze. Entrambi vengono dipinti come tabù "eccessivi", veri e propri "barbarismi" inutili, privi di alcuna funzione sociale, che andrebbero in qualche modo mitigati per far *avanzare* il processo di civilizzazione (Fontaine 1978, p. 250). Il perché alcune restrizioni siano "eccessive" però non viene spiegato, almeno non fino all'ultima risposta, in cui Elias afferma che "se il cinquanta percento delle donne diventa frigido e il cinquanta percento degli uomini è impotente per via delle proibizioni sessuali, allora le restrizioni sono indubbiamente esagerate e inadeguate" (pp. 252-253). Anche in questo caso un riferimento alla "natura", in senso pesantemente biologico, risolve un giudizio che dovrebbe (?) essere sociologico.

Capitolo quarto
AGIL, l'interscambio e l'evoluzione della società

> L'evoluzione sociale non serve al popolo se non è preceduta da un'evoluzione di pensiero.
>
> *Franco Battiato*

Il Sistema sociale e *Values, Motives, and Systems of Action* non trattano solo dei fondamenti dell'interazione. Oltre all'interesse per le operazioni delle strutture sistemiche – ruoli, collettività, norme e valori – è già presente un primo orientamento funzionalista, inteso a individuare le condizioni necessarie e sufficienti per il mantenimento di ogni sistema sociale. Nelle opere dei primissimi anni Cinquanta i requisiti funzionali vengono solo abbozzati: si va dalla necessità di avere sempre "materiale umano" a disposizione a quella di istituzionalizzare sistemi simbolici coerenti e *pertinenti* per le esigenze dell'interazione dei ruoli e delle collettività (Parsons 1951a, pp. 34-41; Parsons 1951l, pp. 197-202). Quest'ultimo requisito funzionale riguarda il contenuto dei sistemi simbolici:

> Il sistema sociale non deve prestare affidamento a modelli culturali che non siano in grado di definire un minimo di ordine o che impongano pretese impossibili ai soggetti, generando così deviazione e conflitto in misura incompatibile con le condizioni minime di stabilità o di sviluppo ordinato (Parsons 1951a, p. 34).

Oltre a costituire un aspetto cruciale della teoria, ciò riporta riflessivamente al perché lo stesso Parsons si sia impegnato nel perfezionamento di una osservazione sociologica pertinente della società moderna. L'utilitarismo, si era detto introducendo la *Struttura*, è, oltre che una teoria scientifica

e una filosofia politica, un *corpus* di conoscenze e di interpretazioni della società profondamente radicato nel senso comune dell'Occidente. È evidente che questo *corpus* non è, per Parsons, "pertinente": esso erode dall'interno le fondamenta dell'ordine sociale svalutando le dimensioni valoriali e normative collettive necessarie alla stabilità e allo sviluppo della società. La ridescrizione volontaristica dell'azione e del sistema sociale, e più avanti le *pattern variables* e il modello di interscambio, sono il contributo offerto da Parsons alla risoluzione del problema dell'ordine dal punto di vista della sociologia, cioè della produzione di autodescrizioni scientifiche riutilizzabili anche al di fuori del sistema della scienza – descrizioni della modernità che la modernità possa utilizzare (Alexander 1987, pp. 52-72). Questa sorta di orientamento "tecnico", presente fin dall'inizio, è una delle cifre unificanti del percorso intellettuale di Parsons e viene portato alle sue estreme conseguenze con la creazione e la centralità del modello di interscambio.

Vero è che rispetto alla cosiddetta fase intermedia degli anni Cinquanta è presente una discontinuità sotto forma di rottura dello schema struttural-funzionalista (Parsons 1970c, pp. 48-50; 1974f, p. 124). Ora l'idea-chiave, il *master concept* rispetto al quale struttura e processo[1] si situano su un piano in qualche modo empirico e strumentale, è quello di *funzione*, cioè il meccanismo che rende possibile una risposta ordinata del sistema ai condizionamenti esterni e alle modificazioni dell'ambiente (Parsons 1961b, p. 43; 1975b, p. 101). La relazione è presto tracciata: "Le funzioni vengono attuate, ovvero i requisiti funzionali realizzati, da una combinazione di strutture *e* processi" (Parsons 1970a, p. 236). E ancora meglio:

> *Funzione* è il concetto fondamentale per l'analisi dell'organizzazione dei sistemi viventi. Come tale, si trova in posizione sovraordinata rispetto alla "struttura" e al "processo". Il fatto che all'interno del medesimo sistema strutture e processi siano differenziati lungo linee funzionali ne permette la *comparabilità* (Parsons 1971c, p. 282).

La centralità della funzione permette non solo di confrontare strutture e processi – la logica degli equivalenti funzionali che diventerà quasi coestensiva con la sociologia nell'opera di Niklas Luhmann (1970, pp. 31-56) –, ma anche di confrontare, mediante analogia, sistemi e livelli sistemici differenti. Essa porta a compimento una sottile rotazione in direzione del rapporto tra sistema e ambiente, precedentemente posto in secondo piano dai problemi di integrazione tipici di un paradigma sistemico tutto/parti. La logica funzionalista, inoltre, si concretizza in un vero e proprio *modello*: due anni dopo il *Sistema sociale* Parsons propone per la prima volta, con Edward Shils e Robert Bales, lo "schema di interscambio" che classifica le strutture e i processi sistemici sulla base di quattro fondamentali e universali problemi funzionali. L'importanza di AGIL – la sigla è notoriamente ricavata dalle iniziali dei quattro prerequisiti funzionali: *adaptation*, *goal attainment*, *integration* e *latent pattern maintenance* (Parsons 1953e) – nel progetto parsonsiano è difficilmente sottovalutabile[2]. Non solo le due tappe teoriche precedenti vengono portate a compimento e compendiate in uno schema tutto sommato elegante e sintetico, ma il modello stesso comprende in sé un criterio, quello della differenziazione funzionale orientata al miglioramento dell'adattività del sistema, che può diventare, e di fatto diventa, una misura "scientifica" dell'evoluzione societaria.

I fondamenti dello schema di interscambio

Nell'autointerpretazione di Talcott Parsons (1970c, p. 43), AGIL deriva dalla combinazione di due fonti: "Il sistema che comprendeva le quattro *pattern variables* elementari e una classificazione che Bales aveva proposto nel suo *Interaction Process Analysis*". In realtà, è più convincente Alexander (1983, pp. 166-169) quando scrive che lo sviluppo di AGIL è indipendente dalle variabili strutturali, e anche rispetto all'opera di Fred Bales le riserve non mancano. Comunque sia, a partire dagli anni Sessanta il sistema quadrifunzionale di-

venterà per il suo autore un vero e proprio assillo. Come ha scritto Luhmann (1982, p. 59), di qui in poi il lavoro di Parsons consisterà nell'applicazione instancabile e ricorsiva dello schema a ogni fenomeno, livello e strato della realtà, secondo un procedimento deduttivo che comunque rappresenta "l'unico tentativo di cominciare con un insieme di funzioni ugualmente importanti e quindi di offrire una deduzione teorica" a partire da esse. Ciò testimonierebbe del livello superiore sul quale si colloca la teoria parsonsiana. Vista da un altro angolo visuale, l'ossessione si risolve nella sacralizzazione di un sistema concettuale fantasmatico: "Il momento del trionfo, quello che scarica le tensioni, si verifica per Parsons quando egli può 'mostrare' che una serie delle sue categorie o dei suoi concetti può applicarsi a *vari* settori sociali o a *diversi* livelli di vita sociale" (Gouldner 1970a, p. 308). C'è probabilmente del vero in entrambe le interpretazioni[3], e tuttavia AGIL non è che un perfezionamento dell'originario progetto di creare una teoria analitica dell'azione, esteso su più livelli e su più fronti: una volta che si siano elaborate "poche categorie di base" comuni a tutte le scienze sociali e si sia riconosciuta (analiticamente, non ontologicamente!) l'esistenza di forme di omologia logica tra i diversi livelli, diventa assai più semplice muoversi tra un livello e l'altro – azione, sistema sociale, personalità, cultura, singoli sottosistemi funzionali, istituzioni, organizzazioni e tutto il resto (Parsons 1951e, p. 146; 1970a, p. 238).

E infatti, in senso genealogico, lo schema AGIL non è tanto una "scoperta empirica" quanto una risposta alle pressanti esigenze del sistema teorico *e* della descrizione della società moderna come società differenziata, ordinata e desiderabile[4]. AGIL è teso a risolvere una serie di problemi cruciali per una teoria che, come quella di Parsons, pretende di sviluppare *account* differenziati ma coordinati per l'azione da una parte e il sistema dall'altra evitando soluzioni dualistiche (Addario 1999). Se sul piano macrosociologico il modello di interscambio affronta l'integrazione di istituzioni, cioè di complessi parziali di azioni e interazioni già integrati al loro interno, che rimangono tuttavia differenziate – l'accento

"moderno" del problema è lampante –, a livello della teoria dell'azione le quattro funzioni si ritraducono in altrettanti sistemi in uno schema capace di esorcizzare lo spettro dei riduzionismi classici.

Secondo la logica di AGIL, i sistemi possono essere compiutamente analizzati distinguendo i processi e le strutture che risolvono, contemporaneamente o in sequenza, quattro problemi funzionali. Conviene esemplificare mettendo in relazione una delle esposizioni più mature e complete dello schema quadrifunzionale, quella che si trova nell'introduzione di *The American University*, con una sua versione precedente, tratta da *An Outline of the Social System*. Sostiene Parsons (1970a, p. 233) che lo schema di interscambio è "il risultato logico" dell'incrocio di due assi problematici. Il primo asse ha carattere spaziale e si gioca sulla distinzione tra *interno ed esterno*, cioè sulla differenza tra il sistema e il suo ambiente. Laddove il primo è ordinato il secondo è caotico, dove il sistema è organizzato secondo *pattern* riconoscibili l'ambiente comprende una varietà di elementi (e di relazioni tra elementi) che tende a infinito. Il sistema è "entropia negativa", l'ambiente è "entropia positiva". I problemi associati all'asse spaziale riguardano il mantenimento dei confini del sistema e poi, in subordine, la dinamica degli *input* e degli *output* che il sistema, essendo aperto, scambia con l'ambiente. In entrambi i casi, il senso della distinzione tra interno ed esterno coincide con l'esistenza stessa del sistema (Parsons 1973e, pp. 10-11).

Il secondo asse problematico ha invece carattere temporale e si struttura sulla distinzione tra *strumentale e consumatorio*. I due termini indicano, rispettivamente, i processi atti "a costituire risorse finalizzate a un utilizzo futuro e quelli che le mettono concretamente in uso, distruggendole attraverso il consumo" (p. 12). Sull'asse temporale si coagulano i problemi dell'integrazione dei processi di scambio e, soprattutto, i dilemmi relativi all'uso immediato o differito delle risorse sistemiche. Un ottimo esempio del problema riguarda il processo di istituzionalizzazione: gli schemi culturali devono attuarsi concretamente come schemi dell'intera-

zione tra due o più attori individuali o collettivi. Tali interazioni, non va dimenticato, vengono lette dalla teoria dell'azione come intrecci di processi comportamentali dotati (per definizione) di carattere motivazionale – hanno a che fare cioè con la realizzazione degli obiettivi degli attori coinvolti. L'attuarsi della cultura nelle norme che strutturano l'interazione, in altre parole, non avviene automaticamente o per emanazione (p. 11). Necessita di mezzi, materiali e non, e deve far fronte al delicato problema di trovare un equilibrio con le esigenze pratiche di un'interazione, che si svolge per definizione all'interno di una situazione[5]. La gestione dei flussi di risorse, la decisione su cosa, come e quando utilizzare, e l'armonizzazione dei vari processi hanno, dunque un significato esiziale per il funzionamento del sistema stesso. Così come lo spazio, il tempo è una dimensione fondamentale dello strutturarsi dei processi sociali.

Dall'incrocio dei due assi emergono i quattro prerequisiti funzionali, il primo e più importante dei quali è il mantenimento della stabilità del modello delle strutture sistemiche (funzione di *latent pattern maintenance*, L). All'incrocio tra strumentale e interno, la funzione di mantenimento del modello comprende tutto ciò che conferisce e delimita l'identità del sistema nei confronti dell'ambiente e ne mantiene l'intima stabilità (p. 13). Benché Parsons affermi che il nucleo profondo di un sistema è meno soggetto a mutamenti di quanto non lo siano le strutture e le attività più superficiali e funziona come meccanismo *inerziale*, stabilità (analitica) non significa "staticità" (empirica). Dall'altra parte, e contro ogni accusa di conservatorismo, il fatto stesso che Parsons attribuisca al mantenimento del modello latente la qualifica di imperativo o prerequisito funzionale significa che il sistema presenta continuamente delle tendenze in senso opposto – sia disgregative che, più semplicemente, trasformative –, che vanno contrastate da specifici meccanismi funzionali. In ogni sistema sono presenti "fortissime" correnti di mutamento, che avrebbero il sopravvento se non esistessero meccanismi di armonizzazione e stabilizzazione. I valori, inoltre, cambiano essi stessi secondo un principio di generalizzazione spronando

e seguendo allo stesso tempo le esigenze adattive del sistema sociale[6]. Analiticamente, i valori sono un fattore sistemico tanto statico quanto dinamico. Il fatto che essi si trovino al vertice della cosiddetta "gerarchia cibernetica" fa sì che esercitino sul sistema delle interazioni una pressione che si sostanzializza in due modalità: mediante le azioni collettive volte intenzionalmente e apertamente alla realizzazione di particolari idee "nel mondo", peraltro assai rare, e con l'effetto selettivo ambientale che consegue a una riuscita istituzionalizzazione. Gli schemi di valore creano difficoltà "alle azioni che non vi si conformano (*which do not fit*) e vantaggi per quelle che lo fanno" (Parsons 1971c, p. 311).

Se le tendenze inerziali e i modelli profondi del sistema entrano in contrasto con i suoi "bisogni" di relazionamento con l'ambiente emerge un problema che si risolve riportando l'equilibrio e riducendo "la discrepanza tra le necessità del sistema (...) e le condizioni dei sistemi che stanno nel suo ambiente e che influiscono sul 'soddisfacimento' di esse" (Parsons 1961b, p. 50). Si differenzia una funzione di realizzazione degli scopi sistemici (*goal attainment*, G) che comprende anche la sistematizzazione e la gerarchizzazione dei fini lungo una scala di priorità e la verifica della disponibilità motivazionale delle unità del sistema ad attivarsi nel perseguimento degli scopi stessi. Nei termini dei due assi, la funzione di raggiungimento degli scopi viene situata all'incrocio tra esterno e consumatorio, come momento in cui le risorse trattate e accumulate dal sistema vengono poste in uso a fronte di specifici problemi ambientali (Parsons 1973e, p. 14). La necessità di disporre di energia per il raggiungimento degli scopi sistemici differenzia invece un terzo requisito funzionale, l'adattamento (*adaptation*, A), che si pone all'incrocio tra strumentale ed esterno: nella sua relazione con l'ambiente il sistema sviluppa la capacità adattiva creando modalità di adattamento che non sono "specifiche rispetto a esigenze ambientali articolate, ma [diventano, al contrario] utili per affrontare una quantità crescente di esigenze" (pp. 13-14). La funzione viene soddisfatta in due modi: procurando o producendo risorse generalizzate, cioè allocabili a

piacimento su fini diversi, ovvero facendo in modo che il sistema dipenda il meno possibile dal proprio ambiente. L'adattamento non è dunque una funzione di adeguamento passivo e neppure di mera reazione all'ambiente, in quanto avviene sempre nel quadro del raggiungimento dei fini di un sistema e dunque della tensione tra modello latente e situazioni ambientali concrete (Parsons 1961b, p. 52).

La presenza di unità strutturalmente e funzionalmente differenziate obbliga il sistema a risolvere un ultimo imperativo funzionale: quello dell'integrazione delle unità e delle loro attività in relazione al contributo che esse prestano all'operare complessivo del sistema (funzione di *integration*, I). L'idea è che per via della differenziazione interna, che è *data*, "non si può assumere che le relazioni tra le parti del sistema siano stabili" di per sé (Parsons 1970a, p. 231). Un classico esempio di dispositivo di integrazione è dato dalla soluzione delle tensioni che derivano dalla necessità di istituzionalizzare contemporaneamente due principi antitetici come quello dell'uguaglianza formale dei cittadini e la meritocrazia, cioè un principio discriminante per definizione (Parsons 1971a, p. 174). Poiché presiede al reciproco armonizzarsi delle strutture e dei processi sistemici, l'integrazione si pone tra la dimensione interna e quella consumatoria dell'incrocio degli assi da cui siamo partiti: è l'insieme dei processi mediante i quali le risorse vengono spese al fine di mantenere la stabilità delle relazioni tra le parti del sistema. In questo senso, l'integrazione è "la controparte interna dell'adattamento all'ambiente", il meccanismo che mitiga i conflitti potenziali tra unità interne e ne facilita il sostegno reciproco (Parsons 1973e, p. 14). All'interno del suo paradigma sistemico di tipo tutto/parti Parsons (1961b, p. 54) considera la funzione integrativa come "l'ambito primario cui è possibile ricondurre le proprietà e i processi più caratteristici" di un sistema, e quindi indica le problematiche di integrazione proprie del sistema sociale – il *sociale della società* – come l'oggetto privilegiato dell'analisi sociologica.

Come si è detto, il modello quadrifunzionale viene anche chiamato modello di *interscambio*: i quattro sottosistemi che

corrispondono analiticamente ai quattro prerequisiti funzionali sono in ogni momento coinvolti in una serie di commutazioni che nell'ultima fase del pensiero parsonsiano diventano la chiave dell'integrazione del sistema pensato, appunto, come insieme complessivo dei sottosistemi funzionali. La primitiva struttura lineare del modello, in cui le funzioni vengono intese come i gradi di un *continuum* teso tra i due spazi esterni della realtà ultima e delle condizioni materiali – la sequenza originaria è costruita sul concetto di gerarchia cibernetica per cui a condizioni ben precise i sistemi ad alto contenuto di informazione sono in grado di controllare i sistemi ad alto contenuto energetico: la direzione del controllo va pertanto da L ad A (Parsons 1978a, pp. 374-375) –, viene rovesciata su uno spazio bidimensionale in cui è possibile visualizzare e analizzare contemporaneamente *tutti gli interscambi* tra i sottosistemi funzionali:

> Le relazioni funzionali non vengono più concepite come relazioni lineari che connettono solo due dimensioni; la nuova visualizzazione permette di vederle nel loro accadere simultaneo tra le quattro dimensioni. Questo modello di interrelazione simultanea è l''interscambio' (Alexander 1983, p. 81; così anche Luhmann 1988, p. 161).

Da questo momento in poi la teoria dell'azione sarà obbligata a tenere in debito conto la nozione di interscambio e dunque a ragionare in maniera compiutamente multidimensionale[7]. L'uso e l'applicazione dello schema analitico nello studio dei fenomeni concreti o nella concettualizzazione dell'emergenza e della differenziazione dei sottosistemi di funzione dovrà partire da un nuovo postulato centrale: l'organizzazione e l'integrazione del sistema complessivo vengono garantite negli, e attraverso gli, interscambi che avvengono simultaneamente tra i sottosistemi di funzione *a tutti i livelli*. La differenziazione delle quattro funzioni – che per Parsons, lo ricordo, esauriscono le funzioni possibili[8] – si riproduce all'interno di ogni sottosistema funzionale in una sorta di galleria degli specchi di applicazioni ricorsive di AGIL a sé

stesso. Il corretto funzionamento generale del sistema richiede pertanto un continuo relazionarsi dei sottosistemi, ma anche che la capacità di ogni sottosistema di fornire al proprio ambiente intrasistemico gli *output* necessari al soddisfacimento delle altre funzioni dipenda da un analogo processo che ha luogo al suo interno.

Illustrata l'idea generale dello schema di interscambio, vorrei presentarne il funzionamento analitico occupando un punto di vista specifico: quello del *sistema politico*. Le ragioni di questa scelta sono più d'una. Innanzitutto, l'assunzione di una prospettiva particolare consente di vedere la socio/logica di AGIL in azione evitando elenchi di funzioni e interscambi privi di un orientamento, che rischiano di complicare l'esposizione e di risultare tutto sommato assai noiosi. In secondo luogo, prendere il sistema politico come luogo privilegiato dell'osservazione della teoria parsonsiana più matura significa cominciare a confrontarsi con la modernità da una delle sue (paradossali) roccaforti, il pensiero politico. Se è in Hobbes e in Locke che va ravvisata la versione più estrema e radicale dell'ideologia immunitaria della modernità, è sul loro terreno che bisogna cimentarsi, tanto più che non esiste un luogo altrettanto privilegiato per saggiare la vicinanza di Parsons a Locke, e la sua distanza da Hobbes, della teoria politica[9]. Avrei potuto ottenere un effetto simile assumendo come punto d'osservazione l'economia – il discorso sarebbe stato differente invece per ciò che riguardava i sottosistemi integrativo e fiduciario. Ma l'analisi parsonsiana del sistema economico pecca spesso di tecnicismo, di spericolate analogie e, soprattutto, di una sorta di spirito revanscista nei confronti dell'economia come disciplina che rischia di complicare l'analisi. In terzo luogo, l'importanza che il concetto di cittadinanza riveste per la comprensione della modernità del *principe Talcott* rende necessaria una precomprensione approfondita del nesso analitico tra sistema fiduciario, comunità societaria e sistema politico[10]. Infine, l'ultimo dei vari *revival* della teoria parsonsiana – non così frequenti né influenti, se vogliamo – è proprio quello della teoria politica. Una decina d'anni fa Jürgen Habermas ha

messo in campo tutta l'autorevolezza di cui dispone nel tentativo di lanciare Talcott Parsons nel *pantheon* dei classici della teoria politica, affiancandolo a Max Weber come massimo esponente di una sociologia istituzionalmente orientata necessaria, a suo giudizio, per completare l'impostazione troppo volatile dell'attuale filosofia normativa del diritto. In *Fatti e norme*, discutendo del lavoro di John Rawls e Ronald Dworkin, Habermas afferma che "il discorso filosofico sulla giustizia non coglie quella dimensione istituzionale cui fin dall'inizio mira il discorso sociologico sul diritto. Non concependo il diritto come un sistema empirico d'azione, i concetti filosofici restano vuoti" (Habermas 1992a, p. 83). Egli propone dunque di recuperare la sociologia del diritto superando l'immagine weberiana dello Stato, eccessivamente compromessa con l'esperienza tedesca, attraverso il complesso schema del duplice processo di differenziazione e ancoramento del sistema politico nella "comunità societaria" – la traduzione parsonsiana del concetto hegeliano di società civile, spogliato però delle sue connotazioni economiche (pp. 92-93). I sociologi del passato, Weber e Parsons, vengono reintrodotti per illuminare e perfezionare le teorie della giustizia del presente, Rawls e Dworkin, e vanno a costituire una sorta di integrazione teorico-politica all'ormai stracitata affermazione secondo cui "oggi non può essere presa sul serio nessuna teoria della società che non si metta quantomeno in relazione con quella parsonsiana" (Habermas 1981, p. 811). La teoria politica di Talcott Parsons, dunque, si situa al crocevia di molteplici tendenze e tensioni intellettuali del nostro tempo: per tutte queste ragioni il sottosistema politico mi sembra il giusto punto d'osservazione per illustrare il funzionamento di AGIL introducendo, al contempo, i primi elementi della interpretazione parsonsiana della modernità.

Funzioni del sistema politico

È sintomatico che tutte le elaborazioni teoriche e le analisi empiriche di un certo peso sui temi della politica seguano

l'introduzione del modello di interscambio, la cui prima applicazione sul livello societario si trova in *Economia e Società* (Parsons 1956a). La contestualizzazione della teoria politica all'interno di AGIL offre tuttavia una prima risposta su come Parsons intenda, in termini generali, la relazione tra politica e società. Va innanzitutto sottolineato che quest'ultimo termine avrà d'ora in poi una doppia connotazione: diverso è infatti dire "società" come sistema sociale complessivo di cui anche il sistema politico fa parte o dire "società" intendendo, come fa la gran parte del pensiero politico moderno, ciò che non è "politica". Nel primo caso il rapporto è quello tra sottosistema primario (politica) e sistema sociale, per cui il primo contribuisce al funzionamento complessivo del secondo svolgendo una specifica funzione globalmente intesa come raggiungimento dei fini collettivi (occupando la casella G). Nel secondo caso non è altrettanto semplice né evidente individuare un solo tipo di rapporto funzionale o strutturale tra il sistema politico e il suo ambiente intrasocietario. Distinguere analiticamente i due piani porta infatti a considerare quest'ultimo come quasi infinitamente differenziato per funzioni, strutture e processi. La relazione tra la politica e ciò che all'interno della società non è politica – ciò che nel pensiero moderno è stato designato come "società civile" o anche solo come "società" – è pertanto analizzabile solo come complessa rete di interscambi, innanzitutto tra il sottosistema politico e gli altri tre sottosistemi primari (comunità societaria, economia e sistema fiduciario), ma anche fra esso e le unità individuali e collettive che agiscono all'interno del *framework* sistemico e tra le attività latamente politiche che ogni unità svolge – nella teoria parsonsiana politica e Stato *non* coincidono. La prima rete di rapporti, il complesso delle prestazioni del sistema politico, è a sua volta resa possibile dallo sviluppo di particolari mezzi generalizzati di interscambio che mediano e traducono i trasferimenti di *input* e *output* tra i diversi sistemi e danno un contributo *sui generis* all'integrazione della società[11].

Partendo dal sistema generale d'azione – l'insieme organizzato dei rapporti tra l'attore e la sua situazione – si giun-

ge al sistema politico mediante due applicazioni successive di AGIL. La prima è quella che definisce i quattro sottosistemi funzionali dello stesso sistema generale d'azione: organismo (A), personalità (G), sistema sociale (I) e sistema culturale (L). In ossequio alla logica *quadri*funzionale, l'originario modello dei tre sistemi presentato nelle opere dei primi anni Cinquanta viene ampliato con l'aggiunta dell'organismo, al quale viene assegnata la funzione adattiva e che è pensato come "riserva" di energia per il più ampio sistema d'azione. Allo stesso modo, l'originaria tripartizione degli oggetti culturali in simboli cognitivi (A), espressivi (G) e morali (I) viene completata con l'aggiunta dei simboli "costitutivi", cioè la "matrice più generale dei significati culturali" (Parsons 1972a, p. 38; 1973b, pp. 16-17). Il sistema sociale è "analiticamente indipendente tanto dai sistemi della personalità che da quelli culturali, così come dall'organismo" e svolge la funzione più autenticamente integrativa dell'azione in quanto sistema (Parsons 1966a, p. 20).

Riapplicando AGIL al sistema sociale (I del sistema generale d'azione), Parsons mette in evidenza come tre dei quattro sottosistemi funzionali siano in realtà specializzati nell'interscambio tra il sistema sociale e i suoi tre ambienti interni al sistema generale d'azione. Il *kernel* del sistema sociale, il suo nucleo integrativo (I della I), è definito *comunità societaria* e non ha alcuna relazione diretta con l'esterno, dovendo presiedere all'integrazione degli altri sottosistemi societari, impegnati nell'interscambio presso i "confini" del sistema più ampio[12]. La sociologia, la scienza della società in quanto sistema "normativamente integrato", si concentra naturalmente su questo aspetto, stranamente "poco conosciuto" (Parsons 1971a, p. 28). La formulazione di *The American Societal Community* riassume il concetto in maniera assai chiara:

> Consideriamo la comunità societaria come il sottosistema integrativo di una società (...). Essa è particolarmente cruciale nel nostro schema teorico poiché rappresenta il principale punto di integrazione, non solo delle unità che ne fanno parte, cioè le persone e le collettività, le une in relazione alle altre, ma anche del-

Fig. 1. Schema AGIL del sistema sociale. Fonte: Parsons 1973e, p. 428.

> le componenti normative che derivano dal sistema culturale e delle strutture operative dei ruoli e delle collettività, ognuna con le proprie strutture di interessi segmentate e differenziate. Anche le stesse componenti normative devono essere integrate tra loro (Parsons 1999, p. 9).

La comunità societaria è pertanto differenziata al proprio interno e svolge una *triplice* funzione integrativa (unità, norme e strutture, complesso normativo). Essa comprende una varietà più o meno ampia (a seconda del livello di sviluppo di una società) di gruppi, interessi, declinazioni valoriali e visioni del mondo. Gli altri tre sottosistemi funzionali primari del sistema sociale si occupano invece di mantenere aperti gli interscambi con gli ambienti (sistemi) esterni: l'economia "si occupa delle relazioni tra società e organismo vivente e, attraverso quest'ultimo, tra società e mondo fisico", mentre quello fiduciario del rapporto tra cultura (e realtà ultima) e società.

La politica (*polity*) viene introdotta come mediazione tra società e personalità individuale. Come (analiticamente) tali, infatti, le personalità individuali sono ambiente per il sistema sociale, e vanno in qualche modo chiamate in causa mediante l'attivazione della *motivazione* in modo che possano "contribuire a ciò che è necessario per il funzionamento del sistema" (Parsons 1961b, p. 51). Scrive Parsons che, "per quanto possa apparire sorprendente", l'elemento di base della politica è *la relazione tra personalità e sistema sociale*:

> Alle strutture politiche spetta l'organizzazione dell'azione collettiva per il conseguimento di fini collettivamente dotati di significato, sia su scala sociale che su basi più ristrette, determinate secondo criteri territoriali o funzionali (Parsons 1966a, p. 31).

Il sistema politico occupa dunque la casella G dell'interpretazione quadrifunzionale del sistema sociale ed è specializzato nella riduzione della tensione tra uno stato relazionale presente e uno stato relazionale anticipato (scopo) tra la collettività e il suo ambiente, scomponibile in altre collettività e nei suoi principali ambienti extrasociali: natura, corpi,

personalità e sistemi culturali rilevanti. Secondo la logica analitica e analogica di AGIL, la funzione politica è un aspetto generalizzato presente in ogni collettività, da quelle più piccole alla società nella sua organizzazione politico-territoriale propriamente detta. In questo ultimo caso, la funzione dell'intero sistema politico inteso come insieme coordinato non casuale, istituzionalizzato e integrato d'azione è quella di creare le "condizioni necessarie perché coloro che si assumono la responsabilità del governo siano in grado di far fronte a questa responsabilità" (Parsons 1959c, pp. 266-267). La funzione governativa, infatti, non si identifica con il sistema politico *tout court*, ma solo con il suo aspetto più autenticamente performativo: il governo si colloca nel settore G che si ricava dalla differenziazione del sistema politico stesso secondo lo schema quadrifunzionale. Le tre funzioni "collaterali" sono dunque quella di accertare la legittimazione della posizione occupata dal *leader* (scambio L-G del sistema politico, funzioni costituzionali di strutturazione e giudizio di legittimità), il mantenimento e l'accrescimento dell'operatività e della capacità esecutiva materiale (scambio A-G, funzioni di pubblica amministrazione e di esecuzione materiale) e la creazione del consenso necessario ad assicurare la possibilità di portare avanti progetti politici specifici senza l'opposizione della collettività, nonché il controllo dei singoli atti (scambio I-G, sistema legislativo-parlamentare e funzione giurisdizionale).

Come già accadeva per il più ampio sistema sociale, anche la politica ha un suo *nucleo*, un sottosistema "puro" (la sua G) e tre sottosistemi funzionali specializzati nello scambio con gli ambienti intrasistemici, cioè nella trasformazione delle risorse e dei fattori a essi pertinenti in risorse utilizzabili dal sistema politico nello svolgimento della sua funzione. Il controllo e la gestione degli interscambi creano la struttura relazionale che identifica il sistema politico nella sua concretezza: non una "collettività" intesa come insieme di gruppi e individui, bensì *una modalità di organizzare le componenti del sistema complessivo* con riferimento a una delle funzioni primarie (Parsons 1963a, p. 454). Il rag-

giungimento dei fini sistemici si dà per gradi e la funzione scomparirebbe come prerequisito nel caso di un sistema che conquistasse una configurazione ottimale delle relazioni interne ed esterne e fosse in grado di mantenerla e gestirla di *routine*. Naturalmente, il fatto che per Parsons ciò rimanga possibile solo in via speculativa contribuisce a ridimensionare drasticamente il preteso carattere "conservatore" della teoria, almeno per ciò che ne riguarda i livelli presupposizionale e modellistico. Certo, non viene eliminata la possibilità, sfruttata dallo stesso Parsons, di individuare nella funzione di raggiungimento dei fini collettivi un aspetto cruciale dell'integrazione del sistema sociale – e dunque della conservazione del suo equilibrio – che si situa a metà strada tra due diverse esigenze integrative. Da una parte l'esistenza di fini collettivi implica logicamente un certo grado di integrazione motivazionale e culturale dei membri del sistema (Parsons 1966d, p. 408). Dall'altra la disposizione delle risorse (beni e servizi) in direzione del conseguimento dei fini collettivi richiede altrettanto logicamente la prestazione peculiare del sistema politico, vale a dire l'imposizione degli obblighi necessari sulle unità individuali e collettive del sistema (Parsons 1959c, p. 264).

Non va dimenticato che alla radice dell'elaborazione del modello di interscambio sta *Economia e Società*: gran parte dell'argomentazione parsonsiana segue metafore e analogie tratte dall'analisi del sistema economico. Nel perseguimento dei fini collettivi, pertanto, si incontrerà un autovalore basilare del sistema politico, funzionalmente analogo al ruolo che il calcolo dell'utilità ha per le attività che avvengono nel contesto del sistema economico. Tale criterio è l'*effettività*:

> Se l'impegno per il fine collettivo può essere considerato come acquisito, ai livelli rilevanti, il giudizio politico deve concernere la probabilità di adozione di misure adeguate alla realizzazione dei cambiamenti desiderati; bisogna giudicare cioè se le risorse disponibili e l'organizzazione del loro uso sono adeguate (Parsons 1966d, p. 409).

Chi occupa una posizione politica (G del sistema politico) viene dunque giudicato a seconda della capacità che ha mostrato nell'utilizzare le risorse – a impiegare quelle che aveva a disposizione ma anche ad accrescerle in quantità e generalità d'uso – dopo avere progettato una modalità di utilizzo che ne assicurasse l'allocazione su finalità collettivamente accettate. Le due funzioni sono evidentemente differenziate: la prima si riferisce agli scambi con il sistema economico, la seconda a quelli con la comunità societaria, posto che la posizione della *leadership* stessa sia pienamente legittima, rientri cioè nella struttura di attribuzione di autorità costituzionalmente sancita e sanzionata. E lo stesso vale per le decisioni sulla configurazione strutturale della rete delle posizioni di autorità.

Appare ormai evidente che la funzione del sistema politico è quella di gettare un ponte tra la dimensione interna dei valori fondamentali – il DNA della società (Parsons 1973e, pp. 16-17; 1974f, p. 131) – e le concrete possibilità che il sistema ha di ridisegnare le relazioni con l'ambiente. L'*interplay* tra il sistema dei valori istituzionalizzati e le esigenze contingenti definisce "le situazioni che devono essere modificate nell'interesse di un più alto livello di realizzazione dei valori" (Parsons 1959c, p. 265). Anche qui il rapporto è (quasi) puramente formale: la relazione tra sistema fiduciario e sistema politico non concerne immediatamente il processo per cui il nucleo più profondo e resistente dei valori societari viene a tradursi in base per l'azione – Parsons tradirebbe il suo personale radicamento weberiano indicando nei valori la molla dell'azione, mentre è chiaro che egli vede la differenziazione tra valori e interessi acquisiti come un *cleavage* tra interpretazione della situazione e principio dell'agire[13]. *Mutatis mutandis*, il complesso dei valori istituzionalizzati nel sistema sociale svolge nei confronti del sistema politico proprio la funzione di delimitazione, interpretazione e definizione della situazione e della struttura generale – il tema squisitamente weberiano dell'autorità. Parsons ne discute al momento di connettere analiticamente il sistema dei ruoli e delle posizioni alla concreta possibilità di utilizzare il potere co-

me misura generalizzata di effettività, sganciata dalla singola personalità del *leader* e connessa piuttosto all'ufficio che egli ricopre – terzo tema riconducibile a *san Max*. La definizione è costruita infatti per sottolineare l'immagine dell'attribuzione di senso a un determinato insieme di atti comunicativi: l'*autorità* è

> il codice in base al quale l'uso del potere costituisce la classe di messaggi che ha un significato nel suo ambito. L'uso del potere, come capacità di obbligare la collettività e i suoi membri è significativo nell'ambito del codice dell'autorità, nel senso che la unità che promulga le "decisioni politiche" può attendersi obbedienza solo se agisce entro i limiti della propria autorità (Parsons 1969a, p. 593).

Nella formula è contenuto un implicito riferimento alla legittimazione generale del sistema di comando: non esiste, all'interno della costruzione concettuale parsonsiana, la possibilità di esercitare il potere al di fuori del più ampio quadro di *autorizzazione* societaria dell'attore politico, cioè della struttura dei ruoli nei quali il potere è depositato. Struttura significa innanzitutto che le aspettative di realizzazione di un comando da parte di un altro attore – Parsons non ama discutere in termini di antagonismi, considerando il conflitto come un sistema sociale che presuppone una precedente integrazione dei propri ambiti di sfondo e che quindi rientra nella teoria come caso empirico particolare – vengono distribuite e definite con una certa precisione e prevedibilità. L'autorità è il codice necessario per rendere sensata un'intera classe di pretese. La questione della disuguaglianza gerarchica, il "potere di A su B", viene riformulata come il diritto da parte di A di attendersi che le proprie decisioni abbiano precedenza su quelle di B nel perseguimento dello scopo che essi hanno *in comune* (Parsons 1963a, p. 473; 1970b).

Ma la definizione di autorità implica come sua precondizione l'obbligatorietà delle decisioni, che "devono essere vincolanti per la collettività e per ogni membro" (Parsons

1966d, p. 410). Anche qui, è il più ampio sistema di legittimazione che spiega la possibilità di avanzare la pretesa di emettere ordini vincolanti. Appartenendo alla medesima collettività le unità sono *già* impegnate nei confronti dei medesimi valori: l'obbligazione è vista da Parsons come passaggio necessario a legare il livello dei valori agli specifici corsi d'azione che vanno intrapresi nel contesto di particolari condizioni ambientali. All'incrocio tra autorità, come possibilità di emettere messaggi sanzionati da questo codice, e differenziazione dei ruoli sta la distinzione tra lo status dell'ufficio politico, che comporta l'assunzione di impegni morali, e quello del funzionario, che trae la propria legittimazione soprattutto dal criterio della competenza professionale (Parsons 1969a, p. 589). Ancor più della strutturazione dei ruoli, tuttavia, la funzione costituzionale di una collettività politica è responsabile di una prima selezione delle finalità politiche "legittime":

> Nell'ambito della struttura costituzionale (...) [le decisioni politiche] *specificano* fini *già* stabiliti e altamente generalizzati e *stabiliscono* una scala di priorità riguardo ai fini subalterni; vengono decisi pertanto gli impegni collettivi per questi fini e le misure necessarie al loro conseguimento (Parsons 1966d, p. 429, corsivi miei).

Ho sottolineato alcune espressioni per evidenziare come, nella teoria politica parsonsiana, il decisore politico dotato di autorità si trovi *sempre* a disporre all'interno di un insieme di finalità *già selezionate* dalla struttura generale dei valori societari. Certamente in una società complessa e differenziata i fini collettivi saranno fortemente generalizzati e non riassumibili in una serie finita di proposizioni su ciò che sarebbe bene fare: essi ammontano piuttosto a "una serie di criteri per la determinazione dell'accettabilità sociale dei fini delle unità del sistema" (p. 432). La decisione politica assume dunque toni ordinativi più che creativi, è un "processo di alterazione delle priorità" (Parsons 1963a, p. 477) più che una vera e propria riflessione della società su sé stessa.

L'assunzione di un ruolo dotato di autorità, in questo senso, implica sempre un interscambio tra le dimensioni fiduciarie e quelle politiche del sistema sociale più ampio: la possibilità di esercitare il potere dipende dalla dichiarazione di fedeltà, implicita o esplicita (si pensi agli equivalenti funzionali del giuramento cui sono sottoposti i detentori delle cariche politiche prima di entrare nella pienezza dei poteri), al nucleo valoriale centrale della società, una fedeltà altamente generalizzata – al decisore politico deve rimanere aperta la possibilità di compiere delle scelte a fronte delle condizioni impreviste che gli ambienti sistemici presentano –, ma nondimeno dipendente dai *contenuti* del sistema valoriale stesso, che retroagisce, al livello dello scambio di prodotti, sulle singoli decisioni.

Riassumendo e sistematizzando in gergo parsonsiano. All'interno del *sistema di legittimazione*, gli interscambi tra *polity* (G) e sistema fiduciario (L) avvengono su due piani funzionalmente differenziati (Parsons 1973e, p. 426). Dal punto di vista dei fattori (*input*) il sistema fiduciario immette in quello politico la legittimazione della posizione in cui è depositata l'autorità, permettendogli di funzionare. Il corrispettivo (il potere che G mette a disposizione di L) è la "responsabilità operativa" (*operative responsibility*), cioè la "responsabilità per il successo (...) nell'implementazione dei principi di valore, non solo di efficacia collettiva ma anche di *integrità* degli impegni di valore societari capitali" che è generalmente (a prescindere da ogni singola decisione) depositata negli status portatori di autorità (p. 433). Per ciò che riguarda gli *output* (prodotti), lo scambio si attua tra l'accettazione della responsabilità morale di agire nell'interesse pubblico nelle singole decisioni e interpretazioni che l'assunzione di ruolo comporta (prodotto di G verso L) e la "legalità dei poteri d'ufficio", poiché "ai diversi livelli rilevanti, l'azione può e deve essere intrapresa coerentemente con gli impegni di valore" costruiti dentro le posizioni e contratti al momento della loro occupazione da parte del singolo attore (prodotto di L verso G). Il complesso degli interscambi tra il sistema politico e quello fiduciario si trova evidente-

mente a precedere ogni altro interscambio: la corretta attuazione di esso è la precondizione dell'effettiva operatività del sistema di gestione dell'agire collettivo, dello sfruttamento della risorsa-potere e della possibilità di perfezionare gli scambi con gli altri sistemi di funzione. In questo senso il sistema degli interscambi G-L è un "caso speciale" in quanto riguarda "la struttura del codice che governa l'autorità come modalità di definizione dell'uso istituzionale del potere"[14] e non il potere stesso – e tutto questo, non sarà ozioso ricordarlo, per definizione.

Fare cose con i simboli

Cruciale a questo punto diventa accennare alla teoria dei mezzi di interscambio, che acquistano un ruolo centrale nelle ultime riflessioni parsonsiane, più o meno dagli anni Sessanta in poi[15]. I mezzi simbolici di interscambio sono strumenti circolanti e specializzati, veri e propri linguaggi che possono essere utilizzati dalle unità nel contesto dei processi sistemici[16]. Nonostante la teoria risalga genealogicamente all'analisi della moneta di *Economia e società*, Parsons la riconduce a una base microsociologica che riguarda le diverse modalità strategiche che un attore (individuale o collettivo, comunque chiamato *ego*), può mettere in atto per ottenere da un altro attore (*alter*) un comportamento conforme alle proprie aspettative e alla propria volontà. Le due dimensioni analitiche utilizzate da Parsons per categorizzare tali strategie sono il tipo di sanzione offerta – positiva o negativa – e il canale attraverso il quale viene giustificata la richiesta di *ego* – situazionale, se *ego* può modificare la situazione in cui *alter* agisce (dimensione esterna), e intenzionale, se *ego* è in grado "manipolare i simboli significativi per *alter* in modo tale da convincerlo" ad agire nella direzione che auspica (dimensione interna). Incrociando le due variabili si ottengono le quattro strategie attivabili – una vera e propria rielaborazione delle soluzioni potenziali al problema della doppia contingenza –, vale a dire: incentivazione,

coercizione, persuasione e attivazione degli impegni (Parsons 1963a, p. 464).

Le quattro strategie, funzionalmente equivalenti, operano però in modo assai differente. L'offerta di una incentivazione (esterna/positiva) preannuncia uno scambio tra *ego* e *alter* che dovrebbe produrre una situazione soddisfacente per entrambi, mentre l'anticipazione di una sanzione negativa comporta l'emergere di un orizzonte problematico, in quanto il ricorso alla forza o alla disapprovazione dipende dall'inadempienza di *alter*. In questo caso l'azione (o l'omissione) che *ego* considera sconveniente avrà *già* avuto luogo. Nelle parole di Parsons:

> Nel caso della coercizione [esterna/negativa], la prima fase è costituita da una minaccia contingente di applicazione di una sanzione negativa da parte di *ego*, se *alter* non si deciderà a conformarsi. Se *alter* si conforma non accadrà alcunché, ma se non lo fa, allora *ego* dovrà dar corso alla sua minaccia (…). Nel caso dell'incentivazione e della persuasione, l'obbedienza di *alter* obbliga *ego* a dare corso alla sanzione positiva da lui promessa (…). Nei casi negativi (…) l'obbedienza di *alter* obbliga *ego*, nel caso situazionale, a non dar corso alla sua minaccia (p. 465).

Ne discende che le sanzioni negative sono misure di prevenzione, mentre quelle positive danno luogo a un vero e proprio scambio nel quale *ego* rinuncia a una parte dei benefici che derivano dall'azione appropriata di *alter*. Ciò riguarda la dimensione *im*mediata delle strategie d'azione. Se invece lo scambio avviene al livello simbolico – se le sanzioni positive e negative sono negoziate, promesse o minacciate su un piano di simbolizzazione dematerializzato e più astratto di quanto non sia un bene "intrinsecamente valutabile" – le cose cambiano. In questo caso, afferma Parsons, i mezzi generalizzati di interscambio "*possono* (…) *essere usati come tipi di sanzioni*" (p. 466).

L'esigenza del processo di simbolizzazione è chiara. Se ci si concentra sulla casella che risulta dall'incrocio del controllo delle condizioni e delle sanzioni negative, la coercizione, si comprende immediatamente che una strategia ba-

sata esclusivamente sulla minaccia e, in ultima istanza, sull'uso diretto della forza fisica è del tutto inadeguata a coordinare un gran numero di azioni, così come è inadeguato un sistema di scambio economico fondato esclusivamente sul baratto e sul valore reale della moneta o di ciò che la sostituisce. L'uso di un mezzo simbolico come la moneta libera infatti l'interazione dalle pretese concrete dei due attori e permette l'aprirsi di possibilità, migliorando le probabilità di successo dello scambio: offrire una somma di denaro al mio interlocutore mi solleva dalla ricerca del bene concreto di cui egli ha bisogno, una soluzione che il baratto non permette. Da parte sua, il potere non può essere "intrinsecamente efficace", ma deve raggiungere un grado elevato di generalizzazione simbolica per potere mobilitare tutte le risorse necessarie all'adempimento degli "impegni assunti dalla comunità verso coloro che noi abbiamo definito costituenti" (p. 468) non avendo, allo stesso tempo, l'obbligo di fornire immediatamente il corrispettivo "in natura". Il potere, in altre parole, è il *medium* simbolico generalizzato che permette al sistema politico di adempiere alla sua funzione fondamentale, vale a dire, nell'ennesima ridefinizione proposta da Parsons, di "garantire che le obbligazioni siano realmente vincolanti e che esse, se necessario, vengano fatte valere per mezzo di sanzioni negative" senza fare *ogni volta* ricorso all'uso della forza fisica (p. 469).

In quanto mezzo generalizzato in senso simbolico, il potere condivide con gli altri componenti della famiglia dei mezzi simbolici alcune caratteristiche fondamentali – che Parsons (1975c, p. 207) ricava per analogia dalle analisi relative alla moneta. Il denaro, afferma Parsons, non ha alcun valore d'uso ma solo un valore di scambio; funziona come misura del valore di un bene o di un servizio, permette di confrontare beni eterogenei a partire dallo *standard* economico dell'*utilità* e di liberare lo scambio dalla situazione primitiva del baratto; può trattenere nel tempo il proprio valore, o aumentarlo, a differenza dei beni o dei servizi che, al contrario, lo perdono.

Parsons deriva per analogia anche altre caratteristiche necessarie e generalizzate dei mezzi simbolici: innanzitutto la

loro istituzionalizzazione entro un sistema di significati e norme condivise – la garanzia governativa del valore della moneta o la legittimazione del potere in termini di autorità. Poi: un *medium* dev'essere specifico, cioè deve potersi scambiare solo in certe occasioni (per esempio: "L'amore non si compra", le prestazioni sessuali sì); deve circolare, cioè essere riconosciuto nei sottosistemi in cui non è primariamente ancorato ed essere traducibile nei termini degli altri mezzi; infine, non può essere a somma-zero: le quantità complessive di moneta, potere, influenza e impegno non sono fissate una volta per tutte ma cambiano in ragione degli esiti dei processi di interscambio (pp. 205-206).

Analoghi alla moneta e al potere politico sono dunque l'influenza e l'impegno di valore. La persuasione, che corrisponde alla strategia di uso della sanzione positiva sfruttando il canale interno, consiste nell'assicurarsi la collaborazione di un altro attore convincendolo dell'utilità dell'azione richiesta ai fini del conseguimento di un interesse comune. La persona influente è in grado di ottenere il comportamento desiderato convincendo l'interlocutore che esso può andare a vantaggio della collettività di cui *entrambi* fanno parte: "Un atto di persuasione scopre o crea un interesse comune e quindi, per definizione, una solidarietà" (Mayhew 1990, p. 301). O nella lettura, un po' più contorta, di Parsons:

> La modalità di persuasione che è particolarmente rilevante per l'influenza comporta la chiamata in causa di *giustificazioni* collettivamente rilevanti del corso d'azione consigliato dall'agente dell'influenza. Ciò comporta in generale questioni relative all'interesse *collettivo* che trascende l'interesse delle particolari unità coinvolte e solitamente include un richiamo a quella che, a qualche livello, viene definita una questione di obbligazione morale (Parsons 1975c, p. 213).

Parallelo al concetto di autorità è quello di *prestigio*, la categoria istituzionale principale del sistema dell'influenza, che solleva la persona influente dall'offrire realmente, *ogni*

volta, le specifiche ragioni per cui il suo interlocutore dovrebbe agire come gli viene richiesto. Facendo appello alla solidarietà, alla comune appartenenza, all'essere impegnati nello "stesso progetto" (per l'esempio del rapporto medico-paziente, che Parsons usa spesso, questa "impresa comune" è la salute del secondo) – senza essere costretta a far ricorso a minacce o scambi di beni e servizi – la persona influente si fa garante della liceità di una sollecitazione e al contempo è sollevata dall'onere della prova. La sua parola deve essere sufficiente. Il prestigio basta a dare "un fondamento del diritto di chi promuove la comunicazione, ad affermarla senza che *alter* debba verificarla" (Parsons 1963b, p. 521).

Nei sistemi sociali fortemente differenziati, il valore-guida del sottosistema fiduciario è quello del mantenimento dell'*integrità* del modello dei valori, della concezione di desiderabilità delle situazioni e delle relazioni sociali – che fa da *medium* simbolico all'attivazione degli impegni. Non si tratta, afferma Parsons, di indicare cosa sia bene o male in ogni specifica situazione, quanto di salvaguardare la forma e la coerenza delle diverse specificazioni che i valori fondamentali di un sistema sociale – situati su un livello di generalità e astrazione elevati – subiscono nell'istituzionalizzarsi in complessi normativi e pratiche routinizzate differenziati:

> È necessario (...) combinare l'aderenza allo *standard* di consistenza del modello o "congruenza", con la flessibilità di apertura per lo sfruttamento delle diverse opportunità per una realizzazione autentica dei valori rilevanti e il rifiuto delle false possibilità (Parsons 1968m, p. 551).

Come mezzo simbolico generalizzato, dunque, l'impegno è in grado di attivare "obbligazioni *moralmente vincolanti* in vista dei valori che *ego* e *alter* condividono" (p. 555). Un attore assume l'impegno di conformare il proprio comportamento ai valori della cultura di cui è membro: tale accettazione è automaticamente segnalata dalla sua presenza e persistenza all'interno di *quella* società, ma non prevede che le

sue azioni vengano minuziosamente e insistentemente giudicate e sanzionate. L'impegno è generale in quanto in ogni particolare situazione la responsabilità di operare una specificazione coerente, che mantenga cioè l'integrità del modello di valore, ricade *completamente* sull'attore. Parsons vede infatti l'impegno di valore come sanzione negativa che agisce però sul canale interno: vergogna e senso di colpa sono le manifestazioni più evidenti del canalizzarsi delle sanzioni negative al livello dell'interiorità individuale. Impegnarsi nei confronti di alcuni valori, insomma, implica un "dovere" proprio come l'esercizio del potere vincola *alter* ad agire secondo le modalità previste da *ego*. Ma se l'unità agente può essere "criticata" o "biasimata" per il suo comportamento, non può affatto essere "punita".

Componenti dei *media* / *Media* secondo la gerarchia di controllo	Principio di valore	Standard di coordinamento	Pretesa nominale e copertura	Tipi di sanzioni ed effetti
L Impegni di valore	Integrità	Coerenza del modello	Esortazioni autorevoli (valori interiorizzati)	Negativo/interno (attivazione degli impegni)
I Influenza	Solidarietà	Consenso	Dichiarazioni autorevoli (tradizioni e forme di vita)	Positivo/interno (persuasione)
G Potere	Effettività	Successo	Decisioni vincolanti (mezzi coercitivi)	Negativo/esterno (coercizione)
A Denaro	Utilità	Solvibilità	Valori di scambio ("oro")	Positivo/esterno (incentivo)

Fig. 2. I mezzi simbolici d'interscambio del sistema sociale. Fonte: rielaborazione da Parsons 1963a, p. 403 della versione ripubblicata in PSS, e da Habermas 1981, p. 917.

La presenza di quattro – e solo quattro – mezzi simbolicamente generalizzati istituzionalizzati e circolanti, traducibili l'uno nei termini dell'altro e ancorati nei sistemi di funzione, permette al sistema di sciogliere problemi integrativi irrisolvibili con il semplice coordinamento delle singole interazioni:

> In questo processo [di interscambio] i *media* assolvono o svolgono funzioni regolative e integrative, per il fatto che le regole che ne governano l'uso definiscono le aree di legittimazione e i limiti di tali aree, entro i quali interi sistemi di transazioni possono svilupparsi e proliferare (Parsons 1975c, pp. 208-209; 1978a, pp. 394-395).

La soluzione normativo-volontaristica al problema dell'ordine sociale non viene affatto scaricata, anzi *acquisisce una centralità ancora più marcata* per via del ruolo fondativo dell'istituzionalizzazione dei mezzi simbolici, cioè delle "regole che ne governano l'uso". I valori interiorizzati non servono solo per integrare le interazioni, ma anche per dotare di senso la possibilità di trasformare influenza in potere, o per autorizzare il detentore di una carica all'esercizio del potere in vista dell'interesse collettivo. Al di là del meccanismo di autorizzazione – e qui si torna al *Leviatano*, al *Secondo trattato sul governo* e all'origine del pensiero (non solo politico) moderno –, *ogni* interscambio è mediato simbolicamente: attivando una serie di impegni, che ne dimostrano l'appartenenza e la lealtà verso la collettività di cui fa parte, un attore può "porli a garanzia per guadagnarsi l'influenza, il potere e la moneta (...) di cui egli ha bisogno o che può desiderare" (Rocher 1972, p. 88). E lo stesso vale per gli altri aspetti. Ma se i valori non sono interiorizzati – o se non esistono valori da interiorizzare! – cade la possibilità di provare "vergogna" e una delle caselle della teoria delle sanzioni (quella negativa/interna) rimane vuota; così come le domande di interesse (il fattore che da I entra in G) si trasformano in mere pretese egoistiche se non sono filtrate e controllate da una corretta specificazione dei valori; e così come, infine, un potere privo di autorizzazione/legittimazione si

trasforma in mera violenza, cioè perde per definizione la possibilità di circolare nella società e di adempiere a funzioni integrative altamente generalizzate. Se la moneta dice il valore in termini di utilità di una cosa[17], se il potere dice le potenzialità in termini di effettività dell'uso di una risorsa, se insomma i mezzi simbolici sono forme di comunicazione che permettono la mobilitazione di qualsiasi oggetto riassegnando a esso il valore pertinente nel sottosistema d'arrivo, gli attori devono essere in grado di definire la situazione e di dare un senso alla comunicazione stessa. La razionalità sistemica del sistema di interscambio, allora, continua ad avere bisogno di un sistema di valori interiorizz*ato/abile*[18] che si traduca in norme che siano adeguate al funzionamento dell'interazione all'interno degli specifici sottosistemi funzionali e al tempo stesso coerenti con i valori più generali. E questo può avere luogo solo se il *contenuto* del sistema di valori condivisi è esso stesso altamente generalizzato, solo se, in altre parole, contiene quasi esclusivamente ciò che basta a garantire quella *fiducia di base* senza la quale i mezzi simbolici non vengono accettati.

Il ballo del potere

Detto questo, rimangono da osservare – sempre a livello analitico-formale – altri due sistemi di interscambio, quelli tra sistema politico ed economia (la A del sistema societario) e tra politica e comunità societaria (che allo stesso livello assolve alla funzione di integrazione). Per quanto riguarda il primo – definito da Parsons "sistema della mobilitazione delle risorse" – il piano dei fattori che il sistema economico immette in quello politico è il "controllo della produttività" come insieme di mezzi controllabili per via monetaria che possono essere scambiati con beni e servizi, mentre i fattori che vanno da G ad A riguardano le opportunità di efficacia, intese in termini di potere. Dal punto di vista dei prodotti, l'economia mette a disposizione del raggiungimento delle mete collettive capacità generalizzate di servizio. Allo stesso modo, se l'ef-

ficacia del processo politico (a ogni livello) è garantita, l'economia si troverà a disposizione risorse liquide, soprattutto finanziarie (prodotti che vanno da G ad A). Da un punto di vista empirico, considerando l'interscambio al massimo livello d'astrazione intrasocietario[19], si può descrivere il processo, o almeno la sua base, in questo modo: a livello dei fattori il sistema politico controlla e garantisce i fondamenti cruciali del funzionamento del sistema economico – la simbolizzazione costitutiva e la circolazione del denaro, gli istituti del contratto, del lavoro salariato e, soprattutto, della proprietà, nonché il capitale inteso come fattore di produzione (Parsons 1963a, p. 400). Senza la stabilità e la garanzia delle sue istituzioni l'economia non potrebbe nemmeno mettersi in moto.

Dall'altra parte, meccanismi come la tassazione e il controllo diretto di singoli aspetti della produzione mettono a disposizione della politica le risorse necessarie all'assolvimento della sua funzione, vale a dire la realizzazione dei fini collettivi. In questo come negli altri casi lo scambio dei fattori ha luogo nei termini dei mezzi simbolici dei sottosistemi, per così dire, "di partenza": le opportunità di efficacia sono l'*input* di potere che l'economia trasforma in denaro, mentre il controllo della produttività comprende tutte le iniezioni di risorse (beni e servizi simbolizzati mediante la moneta) che il sistema politico utilizza in combinazione con i fattori che provengono dagli altri sottosistemi per produrre potere e, quindi, garantire l'efficacia delle proprie decisioni. Per comprendere pienamente la distinzione tra fattori e prodotti, è interessante leggere un passo in cui Parsons distingue attentamente il lavoro (fattore) dai servizi (prodotto):

> Pensiamo che sia straordinariamente importante tracciare una distinzione tra i servizi e l'organizzazione professionale a essi relativa come categorie di *output* economico, da una parte, e il lavoro come uno dei fattori di produzione, nel senso della teoria economica, dall'altra. Il lavoro [che proviene dal sistema fiduciario] diventa servizio *solo quando è stato combinato con gli altri fattori di produzione* [che provengono dagli altri sistemi di funzione], e dunque il suo valore si è accresciuto (Parsons 1975c, p. 208, corsivo mio).

Si può dunque vedere l'altra dimensione del doppio interscambio come l'immissione in ognuno dei due sottosistemi di elementi per esso funzionalmente rilevanti che "nascono" altrove grazie alla combinazione dei fattori di produzione. L'economia, attraverso l'occupazione, mette a disposizione beni e servizi che il sistema politico può ridistribuire alla collettività – la misura dell'efficacia di questi servizi si riflette nelle fluttuazioni della quantità di potere –, mentre la politica acquista (mediante salari, fondi, agevolazioni, tutti espressi in moneta)[20] i servizi mediante quel plusvalore che una gestione riuscita del controllo della produttività, in combinazione con gli altri fattori, garantisce. Il servizio, come prodotto dell'economia, "è il punto in cui confluiscono l'utilità economica del fattore umano e il suo contributo potenziale all'azione collettiva effettiva". Il cerchio si chiude quando l'implementazione di un servizio garantisce a chi lo gestisce una certa quantità di potere come fattore necessario a rendere efficace la propria azione.

Ma è nell'analisi delle relazioni tra politica e comunità societaria che Parsons dà il suo meglio, analizzando le oscillazioni inflattive e deflattive del potere in relazione alla stabilità e agli esiti del sistema d'appoggio basato sugli interscambi tra potere e influenza. Nel quadro della teoria, assunzione delle responsabilità di *leadership* e sistema bancario sono analoghi: sono cioè circuiti di trasformazione, interazione, accrescimento o riduzione dei mezzi simbolici. L'assunzione di responsabilità – fare promesse – funziona esattamente come fare un deposito presso un istituto di credito: immettendo il denaro nel circolo del credito bancario, chi accende un conto non solo beneficia degli interessi, che accrescono la sua personale provvista monetaria, ma mette a disposizione una quantità di denaro che può essere prestata per sostenere nuovi investimenti. In breve, la quantità di denaro viene virtualmente raddoppiata – sta contemporaneamente nel conto e nell'investimento: Parsons lo chiama "miracolo dei pani e dei pesci" – e le banche, è l'osservazione, finiscono per operare intrinsecamente in un regime di insolvenza (Parsons 1963a, p. 491). Il processo di interscambio tra

sistema politico e comunità societaria permette al *medium* del potere di entrare in una dinamica parallela a quella del denaro. È innanzitutto sulla comunità societaria in quanto tale che deve concentrarsi l'attenzione.

La *comunità societaria* è il luogo in cui ha sede il principio basilare della società – la sua integrazione. È il sottosistema che "forma una *Gemeinschaft*, cioè il fulcro della solidarietà (…) che costituisce la base consensuale sottostante all'integrità politica" (Parsons 1965a, p. 114). Sua funzione cruciale è quella di costituire e articolare l'ordine normativo collettivo – condivisibile più che condiviso. Caratteristiche del sistema di norme devono essere unitarietà, coerenza e carattere sovraindividuale. Se le prime sono condizioni relazionali che chiamano in causa il sistema fiduciario, l'accento sulla collettività presuppone che la comunità societaria riesca a tracciare con certezza e univocità i propri confini e le appartenenze. *Inclusione/esclusione è la distinzione-chiave dell'integrazione sociale*. Il che non vuol dire, per esempio, che su un determinato territorio possano convivere unicamente i membri della comunità societaria, anzi. Tutte le società, senza eccezioni, hanno "permesso" la presenza di "stranieri" e tuttavia hanno stabilito minuziosamente i limiti e le prerogative che ne distinguono le capacità e lo status da quello degli *insider* in senso pieno.

La distinzione inclusione/esclusione si riproduce, secondo Parsons, anche all'interno della comunità societaria, e riguarda la distribuzione dei compiti relativi soprattutto alla fedeltà dei membri a pieno titolo. I membri sentono di dovere lealtà alla più ampia collettività, avvertono cioè l'obbligo morale di rispondere positivamente agli appelli che essa rivolge loro nell'interesse "pubblico" o collettivo. E tuttavia anche queste responsabilità colpiscono diversamente i membri secondo *pattern* non casuali. I bambini non sono obbligati a fare il servizio militare. Gli anziani non lavorano. Il lavoro dei giovani paga le pensioni degli anziani. La comunità societaria, in altre parole, è costitutivamente plurale e differenziata al proprio interno, lungo fratture tracciate su principi più o meno compatibili con la differenziazione societaria più am-

pia: ruoli, status, gruppi, collettività di sangue e d'elezione sono tutti fulcri di lealtà che possono entrare in conflitto e mettere in discussione non solo l'integrazione di base della società – valutata secondo l'autovalore della *solidarietà* –, ma anche la produzione dei fattori e dei prodotti che il sottosistema integrativo deve scambiare con gli altri sottosistemi primari per rispettare la divisione del lavoro funzionale. Sulla comunità societaria ricade allora anche l'onere di strutturare, regolare e controllare le relazioni tra lealtà plurali e pretese incompatibili dei ruoli e di risolvere i conflitti di interesse e identità.

Il nucleo della comunità societaria – l'insieme delle unità d'azione alle quali si può rivolgere una pretesa di influenza e dalle quali si può in ultima istanza pretendere obbedienza politica – deve pertanto essere ben delineato: l'appartenenza in termini di inclusione/esclusione deve essere chiara, così come i ruoli e le varie istituzioni sociali devono integrare il sistema più generale dei valori (l'interpenetrazione con il sistema fiduciario e il rapporto tra norme e valori) con le esigenze e i bisogni individuali (Parsons 1966a, pp. 37-38). Affinché ciò sia possibile, la stessa comunità societaria deve rappresentare agli occhi dei propri membri un fulcro di lealtà in sé stessa, secondo solo alla legittimazione dell'ordine normativo stesso (Parsons 1971a, p. 29). Naturalmente i due livelli non sono che i primi due gradini, quelli più alti, di una gerarchia che dispone le sottocollettività, i gruppi, gli status e i ruoli su una stratificazione di prestigio che riflette la loro capacità di esercitare influenza (Parsons 1975c, pp. 220-228; 1970b). Ma l'influenza, afferma Parsons, ha valore solo "nel presupposto che le due parti abbiano un interesse specifico a rispettare l'interesse collettivo e la loro solidarietà" (Parsons 1971a, p. 31): solo cioè se le unità coinvolte ritengono che l'ordine normativo al livello d'integrazione realizzi i valori più generali in cui entrambe credono e se lo stesso ordine ha successo nell'organizzare i loro interessi in relazione agli altri interessi mediante le "regole del gioco" del pluralismo (Parsons 1965a, p. 115).

Dal punto di vista politico, invece, successo equivale a effettività: per questo la funzione di salvaguardia e controllo

dell'ordine normativo legittimo prende sempre più la strada dello Stato, inteso come potere politico rappreso in una serie di istituzioni coordinate, unitarie e "sovrane" nella produzione di nuovo diritto e nell'amministrazione della funzione giudiziaria. Questo è il primo aspetto della relazione tra sistema politico e comunità societaria, quello più "istituzionale" che fa da cornice all'azione dell'esecutivo, la funzione che si occupa della mobilitazione dell'"azione collettiva in tutte quelle situazioni in cui attività relativamente specifiche debbono essere svolte nell'interesse 'pubblico'" (Parsons 1971a, p. 35). A questo punto Parsons introduce una nuova distinzione, quella tra autorità e *leadership*. Se la prima è la capacità di usare il potere intessuta nelle posizioni d'ufficio costituzionalmente (ma il concetto è così moderno da nascondere parzialmente la portata del ragionamento) sancite e circoscritte, la seconda viene definita come la capacità di mobilitare influenza per procurarsi una quantità di potere *non* contenuta nella posizione. Il *leader* è dunque l'"agente di giustificazione delle politiche che *non* potrebbero essere intraprese nell'ambito del flusso circolare" del potere descritto e delimitato dal rapporto tra sistema politico e sistema fiduciario (Parsons 1963a, p. 497, corsivo mio). Ma perché un *leader* che già ricopre un ufficio con una sua dotazione di potere dovrebbe entrare nel circuito di interscambio potere/influenza/potere per aumentare la sua (del ruolo) effettività?

Un *leader* politico occupa una posizione d'ufficio grazie a due fattori: il rispetto delle procedure costituzionali e l'elezione da parte della maggioranza dei cittadini. Il primo fattore gli permette di comandare obbedienza anche ai cittadini che non hanno votato per lui e fa in modo che il potere depositato[21] dalla comunità societaria nelle sue mani sia quello di tutti i cittadini, e non solo quello di coloro che lo hanno eletto. Parsons (1971a, p. 35) vede il voto come un vero e proprio esercizio di potere e utilizza ancora la metafora, questa volta non particolarmente brillante, del denaro: "Anche un potere minimo è un potere, come un dollaro per quanto sia un ammontare molto piccolo di denaro,

resta pur sempre denaro". Le elezioni sono dunque il momento in cui il popolo consegna il potere nelle mani del *leader*, così come il correntista affida denaro al direttore della banca: le elezioni sono

> l'istituzionalizzazione di uno status di interpenetrazione marginale, l'uso della quale è limitato alla funzione di selezione dei candidati (...). Una concessione di poteri non soltanto, nel caso particolare, a quest'ultima [la *leadership*], ma a uno status di autorità rispetto alla funzione fondamentale di selezione della *leadership*, a garanzia dell'autorità del suo ufficio (Parsons 1963a, p. 477).

Con le elezioni alcune decisioni riguardanti il sistema politico vengono demandate (in modo parziale e limitato) alla collettività della comunità societaria, che può decidere se lasciare il potere nelle mani di chi lo ha ricevuto in precedenza o cambiare l'affidatario. La periodicità delle elezioni, anzi, è considerata da Parsons come un analogo dell'orario di apertura delle banche, che ritma i momenti in cui il denaro può essere prelevato[22]. Ora, al momento del voto le considerazioni affettive e solidaristiche (con chi?) prevalgono su quelle strumentali (in cambio di cosa?), e tuttavia esiste una relazione molto chiara, seppur necessariamente generalizzata, tra il conferimento del potere e le decisioni attese: l'indicazione di voto non è mai, non può esserlo, una semplice identificazione identitaria.

Ma l'appoggio originario conferito con il voto potrebbe non bastare al *leader* nella predisposizione delle misure atte a perseguire l'interesse collettivo, vale a dire la funzione di raggiungimento degli scopi, vale a dire l'attenuazione delle tensioni tra il sistema, con la sua identità, e l'ambiente comprensivo di natura, corpi umani, personalità e sistemi culturali rilevanti. Il meccanismo è piuttosto chiaro: con l'assunzione di responsabilità, l'occupante di un ufficio si trova a dover combinare i fattori che provengono dai sistemi fiduciario (autorità) ed economico (controllo della produzione) con la materia prima delle decisioni politiche: le do-

mande di interesse giustificate nell'interesse della collettività che provengono dalle unità della comunità societaria.

Il sostegno politico che verrà dalla comunità societaria (l'*output* di I che entra in G come potere) dipenderà dalla qualità delle decisioni politiche che realizzeranno le domande di interesse, cioè dalla loro capacità di operare realmente come fattori di effettività per i gruppi e i cittadini che agiscono secondo la logica del sistema integrativo. È in questa situazione che il *leader* potrebbe trovarsi in *deficit* di capacità realizzative e potrebbe provare a valersi della propria influenza sulla società per vincolare i suoi membri alle obbligazioni che le nuove politiche richiedono ma che la sua posizione costituzionale non gli garantisce.

Chi si trova al vertice del sistema (e di *ogni* sottosistema, il discorso è formale) può usare influenza sulla comunità societaria secondo due modalità: come mediatore, accelerando l'emergere di una "domanda di base" funzionale e coerente con le politiche che vuole attuare, ovvero come persuasore, spiegando e giustificando presso l'opinione pubblica decisioni già prese o quelle che necessitano di un appoggio preventivo *ad hoc*, cioè esterno al normale flusso circolare del potere. In altre parole, il *leader* può

> usare l'influenza – per esempio per mezzo del "prestigio" dell'ufficio, distinto dai suoi poteri specifici – per impostare nuove "equazioni" di potere e influenza. Ciò significa usare l'influenza per addizionare nuove quantità alla somma totale di potere (p. 496).

In entrambi i casi il meccanismo con cui il *leader* tenta di accrescere il potere disponibile mediante l'uso dell'influenza è definito da Parsons come "assunzione delle responsabilità di *leadership*". Il *leader*, in altre parole, prende su di sé l'onere della realizzazione di decisioni politiche che non possono essere "pagate" immediatamente, in quanto necessitano della messa in campo di nuove risorse, nuove professionalità, nuove forme organizzative. L'intervallo di tempo durante il quale si apprestano e si dispongono i mezzi è

raffrontabile con l'intervallo tra l'investimento e il pagamento dei dividendi. Solo se il *leader* si accolla in prima persona il rischio, e solo se gode dell'influenza necessaria per convincere le unità sistemiche presenti nella comunità societaria circa la correttezza e utilità del progetto, si ha un accrescimento del potere effettivo: la sola volontà, afferma Parsons, non basta a creare gli incrementi necessari all'esecuzione delle nuove decisioni politiche, e la responsabilità del *leader* riceve un senso dal più ampio quadro delle relazioni e stratificazioni del prestigio (p. 498). Se il processo riesce, se la collettività è disposta cioè ad accettare nuove obbligazioni vincolanti che trascendono quelle precedenti, la somma di potere depositata nelle mani della *leadership* è aumentata. L'espressione "potere a somma diversa da zero" significa infatti che nel momento, e per tutti i momenti, in cui il *leader* riesce a convincere i membri della società, il suo potere – che non è *suo* ma è affidato a lui per realizzare i fini collettivi – si accresce senza che nessuno perda il proprio (Alexander 1983, p. 89).

Al contrario, quando il sistema politico chiede "sacrifici" – e li chiede anche a coloro che non hanno votato i *leader* in carica – per realizzare le cosiddette "avventure di 'sviluppo' che non hanno un preciso appoggio negli interessi strutturati correnti", e non dispone di una macchina amministrativa efficiente, si ha un'*inflazione* di potere:

> [se] il "potere-credito" è stato esteso troppo, senza la necessaria base organizzativa per l'adempimento delle aspettative suscitate, allora si potrà avere un livello inferiore di adempimenti, impediti da vari generi di resistenza (...) Le stesse considerazioni valgono nel caso di una sovraestensione delle nuove aspettative di potere, prive di mezzi adeguati per la loro realizzazione.

L'inflazione del potere non porta necessariamente il sistema politico alla "bancarotta" che le condizioni di insolvenza di potere comportano, e rimane per Parsons la possibilità che possa affermarsi una nuova "*leadership* politica solida, responsabile e costruttiva" (Parsons 1963a, pp. 498-

499). Come dimostra il caso del maccartismo (Parsons 1955a), in una società ben integrata, o comunque flessibile, la ripresa dopo una crisi può essere difficile ma è tutto sommato probabile. In una società bloccata da interessi costituiti e forze contrastanti, in una società in cui la rapidità del mutamento sociale non è stata accompagnata da un'adeguata ridefinizione dei valori e delle aspettative individuali, come la Germania del primo dopoguerra (Parsons 1942b, pp. 76-77; 1942c, pp. 87-91), la situazione è assai più complicata e rischia, come di fatto è avvenuto, non solo di dar luogo a forti fenomeni di "irrealismo" romantico, ma anche a forme politiche distorte e probabilmente anomiche come il nazional-socialismo.

Su AGIL *e l'evoluzione della società*

Provo a fissare il punto dell'osservazione. Ho sottolineato, fin dall'introduzione, l'importanza della distinzione tra la teoria formale relativa alla soluzione non individualistica del problema dell'ordine sociale e le descrizioni empiriche e storiche dell'emergere della modernità. In Parsons, e in generale in tutta la tradizione sociologica, la modernità come *explanandum* va giocata sul riflesso del "corretto" ruolo dell'individualismo e dell'affermarsi di un insieme di valori sociali astratti e sottili. Eppure la relazione rimarrebbe a sua volta indecifrabile, questa è la tesi, se non fosse sostenuta da una precomprensione delle categorie con cui Parsons costruisce la teoria generale della società, categorie che, nel suo progetto, dovrebbero servire come *framework* in grado di interpretare qualsiasi formazione sociale-storica passata, presente e futura. In altre parole, il punto di vista che ho assunto è quello che lega intellettualmente e progettualmente la concettualità analitica parsonsiana all'ansia di spiegare la modernità e le sue particolari configurazioni sociali e collettive secondo un'ottica rigorosamente non individualistica. Per questa ragione la teoria politica di Parsons è un punto di vista privile-

giato non solo per comprendere il funzionamento di AGIL, ma anche per tornare alle origini, cioè al pensiero politico anglosassone da cui Parsons aveva preso le mosse nel 1937 con la *Struttura dell'azione sociale*[23].

Con il superamento del problema hobbesiano dell'ordine la teoria dell'azione si propone come una sorta di traduzione scientifica della soluzione lockiana della "naturale identità degli interessi" – in questo senso, Leon Mayehw (1984) è stato forse il più convinto assertore della sua continuità con la tradizione sociale e politica del pensiero anglosassone[24]. L'analisi dei flussi e dei processi funzionali intrasistemici, attraverso un AGIL "politicamente" declinato, ha mostrato le interdipendenze e gli scambi che avvengono tra le dimensioni funzionali del sistema sociale, le quali non sono, lo ricordo, altro che rielaborazioni del modello dei tre sistemi che nelle opere degli anni Cinquanta aveva sostituito e ampliato a livello macrosociologico l'originaria intuizione volontaristica della teoria dell'azione della *Struttura*. AGIL, in questo senso, è il coronamento di un progetto teorico-analitico complessivo e tenacemente perseguito per più di quarant'anni.

Ma AGIL è importante anche da altri punti di vista. Innanzitutto, l'orientamento funzionalista permette a Parsons di proiettare sul modello l'ombra fantasmatica di un "sistema perfettamente funzionante", che può operare come misura intrinseca dell'adeguatezza dei sistemi empirici. In questo senso AGIL è un potente strumento comparativo, indipendente dall'osservazione e assai chiaro nelle premesse e nella logica analitica. La comparabilità, come accennato in apertura, è garantita dalla centralità del concetto di funzione e dall'individuazione delle quattro[25] funzioni fondamentali del sistema: attraverso la griglia del modello di interscambio i sistemi sociali, a qualunque livello, possono essere confrontati e valutati in base al criterio della performatività funzionale.

In secondo luogo, la logica di AGIL può costituire il nucleo portante di una teoria del mutamento sociale migliore e assai più dettagliata di quelle elaborate da Parsons in precedenza

(Rocher 1972, pp. 94, 99). Dalla centralità del concetto di funzione deriva, come principio primo del mutamento sociale, il processo di *differenziazione lungo linee funzionali*:

> Se la funzione è (...) il concetto fondamentale per l'analisi dei sistemi viventi, allora il criterio mediante il quale si stabilisce l'alto o il basso livello di differenziazione dev'essere quello della differenziazione in relazione all'importanza o al "contributo" funzionale di una unità al funzionamento di un sistema particolare (Parsons 1971c, p. 286).

Partendo dall'analogia biologica della divisione cellulare (p. 282; 1975b, p. 114), Parsons rilegge lo sviluppo delle società umane come un continuo processo di differenziazione che prende le mosse da una origine comune, una sorta di proto-società non differenziata. Attenzione: non differenziata non significa, come in Spencer, "semplice". Significa piuttosto che unità, strutture e processi sistemici, per quanto possano essere complessi, non sono differenziati l'uno dall'altro: in una società poco differenziata, come quella degli aborigeni australiani studiati da Durkheim nelle *Forme elementari della vita religiosa*, il complicato sistema della parentela e dei lignaggi familiari ha un legame necessario e indistinguibile con le strutture politiche, religiose ed economiche (Parsons 1966a, pp. 71-81). In questo senso, una società "originaria" può essere ipercomplessa ma non differenziata (Parsons 1971c, p. 286). In realtà, la differenziazione avviene anche lungo un asse verticale, gerarchico. Dall'incrocio tra gerarchia e asse orizzontale o "qualitativo" il *principe Talcott* ricava gli elementi di base di una teoria della differenziazione che è, al contempo, una teoria multidimensionale della stratificazione: a una maggiore differenziazione funzionale e qualitativa corrisponde un allentarsi dei legami e degli automatismi tra le diverse gerarchie, che diventano specifiche per ogni sottosistema e tendono a rispondere a norme e criteri differenti. In una società differenziata, in altre parole, non esiste un unico principio gerarchico, e nemmeno una scala principale o centrale attorno alla quale si raggruppano – o, peg-

gio, dalla quale dipendono – le altre (Parsons 1975c, p. 222-227). Comunque sia, l'idea centrale per cui il mutamento sociale si configura come differenziazione lungo linee funzionali – via via che una società si trasforma le istituzioni legate al soddisfacimento dei quattro requisiti sistemici si separano – è una vera e propria teoria generalizzata che supera e sostituisce tutte le precedenti sintesi parsonsiane.

In terzo luogo, e come conseguenza di quanto appena detto, l'analogia biologica e il funzionalismo permettono un recupero dell'evoluzionismo, spesso oscurato secondo Parsons da tendenze storicistiche o relativistiche. Come ho già sottolineato nel capitolo primo, il punto di forza dell'idea evoluzionistica, e il conseguente rifiuto della tradizione idealistica, sta nel fatto che la prima postula una sostanziale continuità tra le diverse società storiche e quindi permette a Parsons di riconoscere forti legami tra la modernità e ciò che la precede. Se le società fossero davvero unicità storiche incomparabili, a risentirne non sarebbe soltanto la possibilità di applicare il metodo comparativo (Parsons 1971c, pp. 283-284) ma anche la possibilità di superare l'idea della modernità come nuovo inizio. L'evoluzionismo, inoltre, prevede l'individuazione di uno o più criteri secondo i quali il mutamento acquisisce un senso, una direzione, un significato – scientifico, naturalmente, ma pur sempre un significato. E il Parsons ormai focalizzato sulla distinzione tra sistema e ambiente scrive che

> tra i processi di mutamento il tipo più importante per la prospettiva evoluzionistica è costituito dal *potenziamento della capacità di adattamento*, sia nella società che dà origine a un nuovo tipo di struttura, sia (…) in altre società (Parsons 1966a, p. 45).

Come ho già sottolineato nell'esposizione dei prerequisiti funzionali, con "adattamento" Parsons non intende affatto un passivo adeguamento del sistema all'ambiente. Tutt'altro: il sistema, secondo la legge della *requisite variety*, punta all'accrescimento della complessità interna e a estrarre dall'ambiente quante più risorse generalizzate possibili per aumentare le proprie *chance* di sopravvivenza. Adattamento, in questo

senso, arriva a significare "aumento delle capacità di controllo" dell'ambiente (Parsons 1964c, p. 209) e trascende la funzione di adattamento (A), ponendosi piuttosto come esito del buon funzionamento dell'intero sistema. E la differenziazione funzionale è il principio per cui le unità del sistema si specializzano nell'esecuzione di un numero sempre più ridotto di compiti sistemici, in modo da migliorare lo sfruttamento di risorse che per definizione sono e rimangono scarse.

La *differenziazione* è dunque la prima tappa del modello generale dell'evoluzione societaria, che Parsons articola in quattro momenti principali. Un'unità del sistema si divide in due o più unità strutturalmente e funzionalmente diversificate (Parsons 1966a, p. 46; 1971c, p. 282), che dovrebbero migliorare la capacità di adattamento del sistema complessivo. Un'altra fonte di differenziazione è costituita da processi che hanno luogo al livello della collettività – migrazioni, conquiste e acculturazione. Il sistema sociale può accogliere o venire a contatto con altre collettività che, una volta sistematesi ecologicamente all'interno del sistema stesso, operano come unità differenziate (Parsons 1965a; Sciortino 1994; Lidz 1994). Un corretto funzionamento delle nuove unità presuppone la messa a disposizione di risorse generalizzate – che devono a loro volta sottoporsi a un'ulteriore differenziazione, per accomodare le richieste delle nuove unità – e contemporaneamente la ristrutturazione delle relazioni integrative del più ampio sistema sociale per accomodare le "nuove venute". Lo sviluppo adattivo (*adaptive upgrading*) comporta che le strutture, le collettività e i ruoli migliorino la propria capacità produttiva, anche e soprattutto di fronte alla perdita di funzioni che tipicamente segue un processo di differenziazione (Parsons 1966a, p. 46). L'*inclusione* delle unità neodifferenziate è cruciale per coordinare le loro attività e fare in modo che il "contributo" che esse assicurano sia pienamente funzionale alle esigenze del sistema. Ciò che prima non esisteva, che si poneva ai margini o al di fuori del sistema (tutte posizioni equivalenti dal punto di vista della distinzione sistema/ambiente), acquisisce uno "status di piena appartenenza" (p. 47) e quindi viene integrato con le altre parti del sistema.

La *generalizzazione dei valori* è l'ultima fase del ciclo evolutivo – o meglio: di ogni singolo ciclo evolutivo – e corrisponde alla necessità di legittimare l'inclusione delle nuove unità e delle loro attività. I valori condivisi, in altre parole, devono perdere specificazioni e farsi più astratti per assicurare l'armonizzazione del sistema in presenza della "più ampia varietà di fini e di funzioni delle sue sotto unità" (p. 48). Intrinseca all'inclusione di nuove unità è allora una pluralizzazione di ruoli e finalità specifiche, una moltiplicazione che dal punto di vista dell'ordine della società può essere controllata solo attraverso un progressivo assottigliamento dei requisiti necessari a far parte della comunità societaria, il luogo in cui si articola l'interpenetrazione tra le esigenze operative del sistema e l'esigenza di conservazione dell'integrità del modello valoriale latente. In altre parole:

> Più il sistema si differenzia, più alto dev'essere il livello di generalità sul quale deve "collocarsi" lo schema valoriale se deve legittimare i valori specifici di *tutte* le parti differenziate del sistema sociale (Parsons 1971c, p. 307).

La generalizzazione dei valori significa innanzitutto che ogni processo di mutamento strutturale-sociale comporta necessariamente una trasformazione culturale (p. 308). Ma come si concilia la trasformazione dei valori con l'esigenza funzionale di mantenimento del modello? Non si era forse detto che nello schema AGIL la funzione di *latent pattern maintenance* (L) assume caratteri inerziali, di blocco del movimento e della dinamicità del sistema? In realtà, Parsons è chiaro nel sottolineare che ciò che va mantenuto non è tanto il dettame preciso dei valori societari, quanto il loro orientamento generale. Ogni nuova modalità di implementazione dello schema di fondo deve dunque mantenerne intatta l'ispirazione generale, tutto il resto è, entro certi limiti, a disposizione delle esigenze sistemiche. L'evoluzione dei valori e degli schemi simbolici – la generalizzazione a livello valutativo, infatti, non può avvenire senza un correlato cognitivo (Prandini, Bortolini 1999) – ha luogo nel rapporto di interpenetrazione con le esigenze del sistema sociale,

cioè differenziazione, sviluppo adattivo, inclusione (Parsons 1971c, p. 310). Il fatto che nello schema evolutivo a quattro tappe[26] proposto da Parsons la generalizzazione dei valori sia l'ultima tappa non deve offuscare il fatto che, occupando il vertice della gerarchia cibernetica, la dimensione simbolica rimane il primo e il più importante motore dello sviluppo societario (Parsons 1961a, p. 249). Come ha sottolineato Guy Rocher (1972, p. 95), "i cambiamenti nel sistema della cultura costituiscono le tappe principali dell'evoluzione sociale. Poiché la cultura è prima nella scala dei controlli, essa esercita un'influenza dominante sul sistema sociale e sugli altri sistemi".

C'è un ultimo punto, estremamente importante. Storicamente, i processi di generalizzazione hanno assunto secondo Parsons una ricorrente forma a tre fasi. Lo stato iniziale è quello in cui la collettività di appartenenza e i valori che la caratterizzano sono legati a tal punto che non è pensabile separarli in alcun modo né concepire alcuna forma di appartenenza a una collettività i cui membri non professino una stretta aderenza al medesimo schema simbolico-valoriale. La seconda fase vede la creazione di una "comunità morale" societaria la cui religione civile è però abbastanza ecumenica da legittimare la piena appartenenza di variazioni e declinazioni anche molto differenti del medesimo *pattern* di base. Questa fase si distingue per il superamento del particolarismo originario, ma viene a sua volta superata da una terza fase in cui una maggiore emancipazione delle unità individuali mette a disposizione di queste quella particolare capacità decisionale che solitamente indichiamo con l'etichetta di "autonomia morale". I precedenti livelli – particolarismo e comunità morale – non scompaiono del tutto, e tuttavia l'individuo si vede consegnare la libertà di decidere, all'interno di limiti precisi, "i propri impegni di valore, indipendentemente da una base religiosa di partenza o dagli imperativi dell'autorità morale societaria" (p. 309). Il meccanismo stesso dell'evoluzione societaria, in altre parole, va nella direzione di una crescente autonomia dell'individuo. Una società che partisse da premesse individualistiche, dunque, si troverebbe fortemente

avvantaggiata nel passaggio da uno stadio di generalizzazione all'altro.

L'illustrazione del nesso tra evoluzione sociale, modello di interscambio e teoria volontaristica può dirsi conclusa. Tutti i pezzi sono sulla scacchiera, le regole sono definite, molti dei giocatori sono stati convinti a rispettarle. La partita della sociologia della modernità può cominciare.

[1] Processo e struttura dipendono, a loro volta, dalle intenzioni dell'osservatore e dai *suoi* problemi: si dice "struttura" ciò che può essere considerato costante per i fini di uno studio scientifico concreto, così come "processo" è ciò che "è sottoposto a un 'cambiamento di stato' nel periodo significativo per uno specifico fine di studio" (Parsons 1970a, pp. 236-237). Diversamente dalla funzione, che è un concetto strettamente analitico, struttura e processo possono essere descritti per riferimento a fatti empirici (Parsons 1975b, p. 103).

[2] Prenderò più di uno spunto dalle principali analisi dello schema di interscambio: Donati 1993; Luhmann 1988; Alexander 1983 (pp. 73-118); Blain 1970; Sklair 1970. Salterò gli aspetti genealogici per concentrarmi su una versione completa e operativa di AGIL.

[3] Va detto che alcune applicazioni di AGIL appaiono assai forzate anche al lettore esperto. Un esempio preclaro è quello della classificazione delle visioni del mondo delle civiltà assiali: bramanesimo come L, confucianesimo come I, filosofia greca come A e profetismo giudaico come G (Parsons 1971c, p. 315).

[4] Alexander (1983, pp. 73-74) sminuisce tutte le interpretazioni che non riconoscono allo schema AGIL l'unica funzione di risolvere e sistematizzare il problema centrale della riflessione parsonsiana, la creazione di una teoria multidimensionale dell'ordine e dell'azione. Dall'altra parte, Alexander riconosce (giustamente) che nell'ultimo periodo Parsons si trova a sostenere in misura crescente la stretta "empiricità" del modello di interscambio. Ciò lo porta lontano dal suo originario atteggiamento ecumenico in fatto di teoria, e lo spinge sempre di più verso una chiusura intellettuale e una sorta di imperialismo sociologico (pp. 159-160).

[5] Rimando ovviamente al capitolo terzo, *supra*.

[6] Rimando all'ultimo paragrafo del presente capitolo, *infra*.

[7] Il che non vuol dire, come ha ben mostrato Alexander, che Parsons attribuisca sempre a tutte le dimensioni strutturali e funzionali lo stesso peso. La multidimensionalità è qui un "requisito" che si pone al livello presupposizionale e lo schema AGIL è una traduzione analitica di quel principio. Ma esso va distinto da almeno altri due livelli del ragionare sociologico: l'analisi empirica e la modellistica della società (Alexander 1982). Se è perfettamente lecito – e anzi indispensabile – mostrare come in ogni specifico fenomeno sociale una delle dimensioni possa imporsi sulle altre, dall'altra rimane più problematico accentuare questa supremazia nella costruzione di un modello generale del sistema sociale. Ciò equivarrebbe a dare per scontato che *in ogni specifico fenomeno* una delle dimensioni sia, comunque, prevalente. Mi sembra che la più fondamentale idea

di Alexander sia stata proprio quella di mettere in chiaro le distinzioni tra i diversi livelli della "logica teorica": in questo modo può darsi una combinazione tra una piena multidimensionalità al livello presupposizionale e la convinzione che al livello teorico *sociologico* l'aspetto normativo o quello valoriale debbano prevalere sugli aspetti più materiali. Questa, d'altra parte, è esattamente la ragione per cui Alexander critica l'idealismo di ritorno di Parsons: una nemesi, visto che in tale idealismo di ritorno cade tranquillamente anche lo stesso Alexander. Si veda per esempio Alexander 1995 e soprattutto il saggio *Three Models of Culture and Society Relations: Toward and Analysis of Watergate*, in Alexander 1988.

[8] Afferma infatti Parsons (1969a, p. 587, corsivo mio) che "ci sono quattro – e *soltanto* quattro – sottosistemi funzionali primari". Spiega Niklas Luhmann (1982, p. 55): "Sostenendo che questo schema è dedotto dalla sua teoria, Parsons poteva (e doveva) postulare che queste sono le uniche funzioni di questo tipo. Ciò significa che ogni sistema d'azione deve manifestarle (se non in misura ottimale, almeno adeguatamente)".

[9] Si ricorderà che è proprio con un corpo a corpo tra Hobbes e Locke che inizia la *Struttura*. Si veda il capitolo terzo, *supra*. Silvio Suppa (1984, pp. 59-65) ha sostenuto con buoni argomenti la tesi della centralità della teoria politica per la comprensione del progetto parsonsiano in specifica relazione alla comprensione della società moderna.

[10] Si parlerà diffusamente di cittadinanza nel capitolo quinto, *infra*.

[11] Prima di aprire la *black box* della politica parsonsiana, resta da individuare la relazione del sistema con sé stesso, quella che Luhmann chiama *riflessione*. Come ha messo in evidenza William Buxton (1985, pp. 160-163), Parsons ritiene che la funzione riflessiva del sistema politico possa essere svolta da quel particolare *adaptive upgrading* dell'ideologia della modernità che è la *sua* (di Parsons) teoria politica: da una parte la descrizione di una concreta realtà di interazioni e relazioni sociali "politiche", dall'altra la creazione di uno spazio teorico-analitico inteso a indirizzare e modellare la ricerca futura. Il *trait d'union* tra le due dimensioni teorica ed empirica è l'assunzione "dei problemi integrativi affrontati dallo Stato-nazione capitalistico", che Parsons investe "di una finalità divina o rilevanza funzionale" (si veda l'*excursus* su Elias nel capitolo terzo, *supra*, soprattutto alle pp. 130-131). L'idea è appunto che all'orizzonte dello sviluppo societario stia una sorta di forma ultima di ordine socio-politico verso la quale la società può avviarsi *solo se viene continuamente monitorata e ri-spiegata dalle scienze sociali*. La perdita di confidenza nella necessità del progresso non scuote la fiducia nei più ampi ideali della modernità e anzi rivolge la cifra intellettuale più radicalmente moderna – il complesso tecnico-scientifico, che ora include anche le scienze sociali – alla comprensione e alla gestione delle relazioni sociali in vista di quel medesimo progetto. In tutto questo, è evidente, c'è qualcosa di estremamente depoliticizzante: la riflessione della società su sé stessa – e nel caso specifico: del sistema politico nell'impresa di aumentare considerevolmente e costantemente la propria efficacia nel perseguimento dei fini collettivi – dovrebbe essere guidata da una conoscenza scientifica legittimata dal suo essere universalistica e affettivamente neutrale.

[12] Sulla comunità societaria si possono vedere l'ottimo Sciortino 2005; Sciortino 1994; Gerhardt 2001.

[13] Nel saggio sulla *Human Condition* Parsons (1978a, pp. 355-356) traccia un parallelo assai spericolato tra la distinzione kantiana tra "i dati sensibili del-

la conoscenza empirica e le categorie della conoscenza" e una serie di altre distinzioni: i problemi dell'etica e l'imperativo categorico, l'esperienza estetica e i canoni di giudizio, le strutture superficiali e quelle profonde dei linguisti, l'energia e l'informazione della cibernetica e, per la sociologia, gli interessi e i valori. Non serve sottolineare la forzatura con cui il sociologo piega dicotomie assai eterogenee. Sulla questione degli interessi acquisiti come molla per una reazione di vasta scala si può invece vedere Parsons 1945b. Ricordo le critiche rivolte da Parsons all'emanazionismo, citate nel capitolo terzo, *supra*.

[14] Parsons 1963a, p. 400 della versione ristampata in *Politics and Social Structure* (Parsons 1969a). La versione originale di questo saggio comprende infatti una fondamentale "nota tecnica" (pp. 397-404) che nella traduzione italiana, finora citata, è stata inspiegabilmente tagliata.

[15] Sui mezzi simbolici si possono vedere: Johnson 1973; Mayhew 1997; Gould 2001; i saggi contenuti nella parte quarta di Loubser et al. 1976.

[16] Non solo sociali: fedele all'impostazione "analogica", Parsons estende costantemente la teoria dei mezzi di interscambio anche alle altre versioni di AGIL. Si veda per esempio Parsons 1978a. La relazione tra linguaggio e mezzi simbolici è stata sviluppata soprattutto da Lidz 2001.

[17] L'espressione è di Guy Rocher (1972, p. 87).

[18] Giacomo Marramao (1985, pp. 101-116 e soprattutto p. 103) sembra a tratti anticipare a Parsons quella "deriva" dai valori che mi pare più corretto (e interessante!) attribuire al solo Luhmann.

[19] Il sistema degli interscambi tra la dimensione di adattamento e quella di realizzazione delle mete collettive è infatti formalmente simile, *mutatis mutandis*, a ogni livello del sistema sociale, dalla famiglia all'azienda, dallo Stato alla Chiesa.

[20] Scrive Parsons (1963a, p. 402) che "per i sistemi 'che consumano', il denaro compra i prodotti dell'economia, cioè i beni (in A-L) e servizi (in A-G)".

[21] L'espressione è di Barry Barnes (1988, p. 43), che approfondisce assai bene il tema.

[22] C'è un aspetto cruciale per cui l'analogia non regge affatto: quando il correntista ritira il denaro dalla banca esso conserva il suo potere d'acquisto e la capacità disposizionale di essere scambiato. Non serve, in altre parole, che per avere un valore debba essere depositato in *una* banca. Quando si "ritira" definitivamente la delega del potere, per esempio non andando a votare, la quantità totale del potere attribuito a un ufficio non diminuisce e il cittadino che si è astenuto non è affatto in grado di esercitare il suo "piccolo potere" (dando, per esempio, *un* ordine a un dipendente pubblico): forse *un* dollaro rimane un *dollaro*, ma il potere che si esprime con *un* voto non serve a nulla.

[23] E di cui si è discusso assai nel capitolo primo, *supra*.

[24] Una analisi più ravvicinata del parallelo tra Parsons e Locke, limitato alla teoria politica, si trova in Bortolini 2002.

[25] Le caselle di AGIL sono solo quattro, ma anche *sempre* quattro: si veda la discussione in cui Parsons (1978a, p. 392) critica Henderson e Wiener per aver elaborato schemi tripartiti e non quadripartiti. A tratti AGIL viene indubbiamente eretto a feticcio.

[26] In Parsons 1971a (p. 27) le quattro tappe vengono fatte corrispondere alle quattro caselle di AGIL: differenziazione (G), sviluppo adattivo (A), inclusione (I) e generalizzazione dei valori (L).

Capitolo quinto
Phármakon

> Most obviously, human individuals and collectivities are among empirical objects least susceptible of being treated as wholly instrumental.
>
> *Talcott Parsons*

Se la società non nasce da individui immunizzati e l'individualismo è un fatto sociale, bisognerà prima o poi raccontarne la storia. Sembra un paradosso, per un autore che abbiamo visto finora impegnato nell'elaborazione di categorie analitiche generali e astratte, ma a ben vedere non è così: chiariti e raffinati gli strumenti, il *principe Talcott* può finalmente mettersi al lavoro sul grandioso affresco che permetterà il riconciliarsi della sociologia con la sua augusta genitrice, la modernità. In realtà, spunti di riflessione su particolari aspetti della modernità attraversano l'opera di Parsons fin dall'inizio, a riprova che l'immagine dell'incurabile teorico con cui, non senza responsabilità, viene spesso identificato è assai lontana dal vero. Nel 1951, anno della prima grande sintesi dello struttural-funzionalismo, Parsons ha già toccato argomenti come il capitalismo, le professioni, la stratificazione e le classi sociali, l'antisemitismo, la Germania pre-nazista, l'organizzazione di età, sesso e famiglia nella società americana, per non parlare del fatto che la *Struttura dell'azione sociale* è lungi dall'essere un'opera esclusivamente teorica. Comunque sia, è solo dopo che la teoria normativo-volontaristica dell'azione e la codificazione di AGIL hanno avuto luogo che Parsons si impegna in una valutazione complessiva della modernità, intesa come sistema di società differenti e nondimeno legate a e da una medesima matrice simbolica che si istituzionalizza a seconda delle tradizioni e delle circostanze. Sono gli strumenti teorici, infatti, che gli permettono di chiarire la posizione dell'individuo e del sistema di valori del-

l'individualismo morale *vis à vis* la società moderna e il problema dell'immunità.

Detto questo, e prima di vedere sinteticamente cosa significa "modernità", va aggiunto che nell'opera di Talcott Parsons la spiegazione dell'individuo e dell'individualismo è un affare maledettamente complicato. Livelli di analisi diversi si intrecciano senza soluzione di continuità in modo che, come mostrerò tra un attimo, si possono cogliere punti assai differenti e a volte anche antitetici senza tradire la lettera parsonsiana. In questo senso il capitolo su *Individuality and Institutionalized Individualism*, posto alla conclusione del manoscritto sulla comunità societaria americana è un perfetto palinsesto dei problemi giganteschi che fronteggiano chiunque cerchi di mettere insieme una volta per tutte una spiegazione non individualistica della società e la comprensione dell'individualismo come fatto sociale. Le sfumature e la complessità dell'argomento, nonché la preoccupazione per le reazioni di un contesto intellettuale irrimediabilmente modellato dal *mainstream* immunitario della modernità, mettono a dura prova anche l'elegante soluzione del *due con* Durkheim-Freud-Parsons. Forse non è azzardato ipotizzare che la stessa scomposizione dell'individualismo operata con l'ausilio delle variabili strutturali – e soprattutto la sua traduzione in nesso tra universalismo e realizzazione – sia uno dei modi con cui il *principe Talcott* cerca di disinnescare la pendola che sta per battere la mezzanotte della sua Cenerentola.

Qualche passaggio. Il punto di partenza più ovvio è quello che considera l'individuo e l'individualismo come complessi simbolici, come *contenuti* del sistema culturale istituzionalizzati e interiorizzati in misura "soddisfacente". È l'idea durkheimiana per cui il modello latente dei valori della modernità ha il proprio nucleo sacrale (Parsons 1975f p. 32) in un "culto dell'individuo" e va a concretizzarsi e specificarsi in norme, aspettative, atteggiamenti, bisogni-disposizioni specifici – il bisogno di essere riconosciuto, la disponibilità a considerare l'altro come un essere umano, l'aspettativa che l'altro faccia lo stesso, e così via. È quello che con

un'espressione diventata celebre Parsons definisce *individualismo istituzionalizzato*: se una comunità si pensa come qualcosa che è "strumentale innanzitutto al benessere degli individui", come avviene nella modernità, allora "ne consegue che tali individui devono essere valutati positivamente (…) su basi primariamente universalistiche". I membri della società condividono tale valore, che si concretizza poi in "una rete di norme" divenendo parte essenziale della struttura della società (Parsons 1979h, p. 7).

Questa prima declinazione dell'individualismo riflette il primato analitico del sottosistema societario di mantenimento del modello, un'opzione metodologica più volte sottolineata da Parsons – a partire dall'affermazione per cui i suoi studi sulle società moderne si pongono nella linea dell'idealismo tedesco "da Hegel a Weber passando attraverso Marx" (Parsons 1971a, p. 13). Come ha scritto Randall Collins (1985, p. 104), "in un certo senso la spiegazione data da Parsons del cambiamento storico è una versione grandiosa de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* integrata in una macroteoria durkheimiana della società". Fin dalla *Struttura dell'azione sociale* il *trait d'union* tra i due classici è il parallelo tra la nozione di coscienza collettiva e quella di legittimazione, parallelo che passa anche attraverso la "convergente" definizione della religione come sistema simbolico che si occupa di segnare l'orizzonte ultimo, lo sfondo generale e i punti di tensione della vita sociale (Parsons 1951f, pp. 11-12), una delimitazione e un'attribuzione di senso senza la quale la comprensione dei fenomeni sociali è impossibile. Se si vogliono spiegare le forme, le aspettative, le evoluzioni, i cambiamenti e i problemi di una società bisogna dunque partire dal complesso dei suoi simboli, quelli che vengono istituzionalizzati e interiorizzati nella quotidiana e invisibile processualità del sociale. Ciò permette a Parsons di rafforzare la sua impostazione teorica durkheimiana mediante la sociologia storica di Weber. Lo spettro di *sant'Émile* era stato evocato per la costruzione dello sfondo generale, quello di *san Max* viene recuperato per rileggere la modernità come fenomeno locale di porta-

ta universale, informato sul complesso simbolico che il sociologo tedesco aveva definito ascetismo intramondano e che Parsons (1979f, p. 10a) traduce come attivismo universalistico o universalismo performativo. La narrazione della modernità prende allora le mosse dalla storia dell'emergere e dell'affermarsi della nozione del soggetto dallo sviluppo del cristianesimo e dalle sue combinazioni con la tradizione greca e romana e le esigenze strutturali della società medievale.

Ma questo è solo un pezzo della storia: i tavoli su cui Parsons gioca la partita dell'individuo sono *almeno tre*. Ogni descrizione dell'individualismo come invenzione sociale o istituzione simbolica, infatti, incappa prima o poi nell'esperienza del concreto essere umano – il quale, nessuno si sognerebbe di negarlo, sperimenta immediatamente la propria individualità. Nelle parole di Marcel Mauss (1938, p. 351): "È evidente, soprattutto per noi, che non è mai esistito un essere umano sprovvisto, non soltanto del senso del proprio corpo, ma anche di quello della propria individualità spirituale e materiale a un tempo". E proprio Mauss insegna che una cosa è il "senso dell'io", il tratto psicologico di organizzazione unitaria dell'esperienza, altra cosa è la condizione e l'interpretazione della soggettività, la "nozione di io". Dal personaggio alla persona fino al soggetto moderno – "un essere [investito] di un valore metafisico e morale" (p. 381) –, è la nozione di io come tratto culturale che soggiace a mutamenti evolutivi e dunque differisce nelle varie situazioni sociali-storiche, non il senso dell'io. Ciononostante, la relazione tra i due va spiegata, soprattutto perché la struttura psicologica *reagisce* al rimbalzo della struttura simbolica: una volta che l'attore sociale sia stato socializzato a considerarsi "soggetto", egli si esperirà e agirà come tale. In altre parole, il fatto che l'individuo sia un'invenzione della società non significa che l'individuo non esista, o che il senso dell'io sia identico a sé stesso in ogni cultura. I due punti di vista e la loro intrinseca processualità si trovano combinati in questo passo di *Individuality*: "Diamo per scontato non solo che lo status e il significato dell'individualità varino da cultura a cul-

tura, ma anche che la natura dell'individualità sia soggetta a trasformazioni evolutive" (Parsons 1979f, p. 9).

Il secondo tavolo riguarda dunque la relazione tra l'esperienza ingenua dell'attore sociale e la posizione occupata dal soggetto nella teoria dell'azione, e il punto di partenza è che nella teoria dell'azione un individuo in/dividuo *non esiste*. È, al contrario, un'entità estremamente complessa, che interagisce contemporaneamente con molteplici ambienti e che quindi sottostà a sollecitazioni differenti e quasi sicuramente contrastanti. Analiticamente ciò rende necessaria la scomposizione del concreto essere umano in una serie di dimensioni irriducibili: l'organismo fenotipico, il nesso motivazionale-cognitivo tra personalità e sistema comportamentale e l'insieme dei significati veicolati linguisticamente e interiorizzati che rendono l'individuo un "settore del sistema culturale" (pp. 6-8). Tutto ciò si costituisce in unità, per così dire, quando la teoria conia il concetto analitico dell'attore singolo per ordinare gli aspetti organici, psicologici e culturali in relazione al concreto processo di assunzione di ruolo. In questo senso l'"individuo" è la sintesi sempre mutevole dell'equilibrio tra i diversi sottosistemi, un equilibrio che attraversa cambiamenti, evoluzioni e momenti di differenziazione e reintegrazione che possono incidere anche profondamente sull'economia *psichica*. Si può dire dunque che l'individuo stia in due diverse opposizioni a seconda che lo si osservi dal punto di vista della teoria – attore individuale *versus* sottosistemi del sistema generale d'azione – o da quello dei fenomeni sociali – e qui il soggetto si individualizza opponendosi alle appartenenze, cioè alle identificazioni che lo rimandano *ad altro*, a un totem, a un antenato, a uno status, a un tratto caratteristico condiviso. Non solo ambedue le dimensioni si modificano continuamente, ma le loro dinamiche sono correlate, per cui l'affermazione di una mentalità e di una cultura più individualistica incoraggia un progressivo differenziarsi del sistema generale d'azione e viceversa. Secondo Parsons il modello è quello di una crescente, ancorché mai automatica (p. 10a), "liberazione" della personalità dalle dimensioni più limitanti e sorpassate della cultura.

Sul terzo tavolo, eccentrico rispetto ai primi due ma altrettanto importante, si gioca la concreta istituzionalizzazione delle idee come sequenza di successi e frizioni, tensioni e differenze. Insomma: *come storia*, come insieme di processi contingenti che debbono essere raccontati uno alla volta e una volta sola. Sbaglia, in altre parole, chi ancora pensa che la costruzione analitica parsonsiana implichi una declinazione idealistica della fine della storia o un automatismo per cui valori e idee possono affermarsi come forme sociali senza resistenze o senza resti. L'ispirazione weberiana sta proprio nel mostrare come le idee vadano a realizzarsi in maniera diversa a seconda degli interessi o, meglio, delle concrete esigenze di funzionamento del sistema sociale e delle forme assunte dal rapporto tra personalità e cultura. Si possono allora applicare a Parsons le parole scritte da Bruno Karsenti a proposito di Durkheim:

> Polo d'attrazione dei processi sociali, l'individualismo non è tanto il punto di arrivo di un'evoluzione, quanto piuttosto il *topos* caratteristico della modernità. Intendiamo dire che esso è il terreno di determinazione delle rappresentazioni collettive, il dominio incerto nel quale la coscienza collettiva si avviluppa sempre più profondamente, scoprendo senza fine delle nuove piegature nelle quali la figura dell'individualità è continuamente rigiocata, ridefinita e ricostituita (Karsenti 1999, p. 417).

Da una parte, l'individualismo moderno è il motore simbolico, la macchina ideale, la fonte di senso da cui scaturiscono forme e declinazioni normative che vanno a imbricarsi profondamente nelle coscienze e nell'*habitus* degli attori sociali. Dall'altra, una volta che si sia compreso che il simbolismo di fondo ha una sua particolarità – una specificità che non è dato trovare altrove e che non può svilupparsi come semplice epifenomeno di dinamiche materiali o strutturali –, ne vanno studiate le concrete forme di implementazione sociale e psicologica. In terzo luogo, il processo sociale visibile, empirico, va messo in relazione con il parallelo processo di ridefinizione delle relazioni e degli interscambi tra le com-

ponenti del sistema generale d'azione, alcune delle quali possono pensarsi come altrettante scomposizioni di ciò che nel linguaggio naturale chiamiamo "individuo".

Definizioni

Detto questo, però, è impossibile trovare nelle opere di Talcott Parsons una definizione chiara e univoca di "modernità" ovvero un momento in cui le osservazioni, di volta in volta concentrate su un particolare o una singola struttura, vengano portate a sintesi. Non vi è alcun "singolare fatale" (Bonaiuti 2005) a compendio di una complessità irriducibile – anche l'individualismo viene smontato nelle due dimensioni dell'universalismo e della realizzazione. In Parsons la modernità si dice in molti modi. Si dice come complesso simbolico; come processo sempre più profondo di differenziazione funzionale; come insieme di configurazioni strutturali su piani diversi: democrazia, associazioni, capitalismo, professioni, famiglia nucleare; come serie di fatti storici irripetibili, pensati genericamente sotto l'etichetta delle "rivoluzioni"; come discontinuità marcata dal consolidarsi di un diritto positivo differenziato contemporaneamente dalla religione e dalla politica; come periodizzazione a più fasi; come ritmo sempre più rapido del cambiamento.

In generale, ciò che contraddistingue le società moderne è una radicale differenziazione dei sottosistemi societari lungo linee funzionali[1]. Poiché l'osservazione deve rimanere specificamente sociologica[2], il processo viene osservato dal punto di vista del sottosistema integrativo (I) della società, la comunità societaria. Ciò aggiunge alla dimensione della differenziazione una seconda specificazione: via via che la comunità societaria si autonomizza cresce anche la sua inclusività, nel senso specifico di una equiparazione della *membership*. La modernità si distingue dunque da forme premoderne intese come complessi societari fortemente con-fusi, in cui ruoli, processi, istituzioni sono compattati in pacchetti inscindibili. Durante il Medioevo, scrive Parsons (1971a, p. 74),

il nucleo della comunità societaria è chiaramente riconoscibile negli strati superiori, che detengono il potere in quanto rappresentano il luogo dell'eccellenza in cui la società trova la propria unità e può osservare e dirigere sé stessa. Politica, economia e società civile non sono differenziate: i feudatari, già ai vertici delle stratificazioni coincidenti del prestigio e della ricchezza, assumono automaticamente anche l'autorità di governo. La comunità societaria include inoltre ampie porzioni di popolazione che politicamente ed economicamente non sono affatto "libere", e riesce a surrogare la differenziazione del sottosistema politico mediante il principio di gerarchia. Se siamo ancora lontani dalla nozione di "inglobamento del contrario" che verrà teorizzata e spiegata da Louis Dumont (1966; Luhmann 1996), rimane nondimeno l'idea per cui la stratificazione dipende integralmente da come le diverse posizioni sociali vengono valutate in relazione al contributo che prestano al perseguimento dei fini collettivi della comunità – un'idea che Parsons tiene ferma lungo tutto l'arco della sua carriera intellettuale (Parsons 1940b; 1953c; s 1970b). Nel caso delle società tradizionali ciò permette di integrare in un unico schema societario la gerarchia, l'esclusione dei ceti inferiori dalle posizioni di potere, l'inclusione nella comunità societaria e l'accettazione "passiva" (ma il termine non rende affatto la naturalezza del consenso) della situazione da parte di chi vi è coinvolto: né dominio né oppressione, ma reintroduzione, per utilizzare il lessico di Dumont, dell'infimo nell'eccellente.

La modernità è appunto l'uscita da una comunità societaria strutturata su partecipazione differenziale e diffusività dei ruoli. Le "tre rivoluzioni" con cui Parsons scandisce il suo racconto segnano il distacco del sottosistema integrativo, la comunità societaria, dagli altri tre sottosistemi: la rivoluzione industriale determina l'emancipazione della società civile dalle funzioni economiche – ovvero, vista dall'altra parte, la differenziazione dell'economia; le rivoluzioni democratiche, americana e francese, marcano la separazione tra sistema politico e comunità societaria; la rivoluzione educativa è il sigillo di una nuova relazione tra sottosistema integrativo

e sistema fiduciario, già ristrutturatasi al tempo della Riforma protestante (Parsons 1971a, p. 87).

Strutturalmente, infatti, gli esiti della Riforma e soprattutto il superamento del *cuius regio eius religio* (p. 92) producono una prima differenziazione tra sistema culturale e comunità societaria: dall'Europa nel suo complesso alla più piccola entità territoriale, per far parte di una comunità non è più necessario condividere una medesima appartenenza religiosa. La prima sintesi è quella che utilizza la monarchia, e il tramite della legittimazione divina del sovrano, come punto di raccordo e unificazione della ricchezza di una società civile sempre più articolata, irriducibile a un'unica etnia o credenza religiosa (p. 90). Nel periodo della prima cristallizzazione della forma moderna il processo di differenziazione ha luogo nel cosiddetto "angolo a Nord-Ovest", cioè tra Inghilterra, Francia e Paesi Bassi. Con modalità e dinamiche differenti, le tre società elaborano in forma embrionale contributi cruciali per il decollo della modernità: l'istituzionalizzazione del pluralismo religioso; la centralizzazione del potere politico combinata con il riconoscimento, soprattutto in Inghilterra (p. 101), dell'articolazione degli interessi sociali; l'invenzione del principio nazionale come simbolo secolarizzato di integrazione; lo sviluppo del diritto romano nella modalità della *common law*, "intercapedine" tra comunità societaria e sistema politico (p. 103); la riaffermazione della proprietà privata con il movimento delle *enclosure*; la differenziazione delle relazioni di produzione dalle appartenenze etniche e territoriali (p. 109; 1956a, pp. 364-367); la forte commercializzazione dell'agricoltura; la progressiva razionalizzazione della morale e della conoscenza del mondo naturale.

Nonostante il tentativo inerziale della Controriforma, la prima modernità si perfeziona con le due rivoluzioni industriale e "democratica". Il gioco tra il progresso della tecnologia e le forme emergenti della divisione del lavoro spiega la crescente differenziazione tra comunità societaria ed economia la quale, insieme all'affermarsi del modo di produzione capitalistico – e qui Parsons (1971a, p. 114) segue

la lezione weberiana –, costituisce le basi della rivoluzione industriale e del "sistema a due classi" in cui le famiglie dei capitalisti si contrappongono direttamente, nella fabbrica, alle famiglie dei lavoratori (p. 125). Con la produzione industriale aumenta la disponibilità di risorse materiali generalizzate, che possono essere utilizzate per gli usi più disparati (Parsons 1973e, p. 2). La rivoluzione democratica, nelle sue articolazioni americana e francese, realizza invece la sostituzione della società cetuale con un principio egalitario che permette la piena partecipazione politica dell'intera popolazione. Il movimento democratico coltiva una doppia avversione: per l'autoritarismo e per il privilegio, due aspetti analiticamente separabili su cui si gioca anche la differenza tra Francia e Inghilterra (Parsons 1999, pp. 13-14). L'avversione per l'autoritarismo richiede la piena inclusione politica in un sistema di selezione e perseguimento dei fini comuni che si è *già* differenziato dalla comunità societaria durante la fase precedente, l'assolutismo. L'avversione per il privilegio porta invece a un azzeramento dei termini del discorso dell'inglobamento del contrario: la lotta del popolo contro l'aristocrazia non è più la guerra di una "parte" contro l'altra per la supremazia politica e sociale, ma il tentativo, riuscito, di sostituzione di uno dei principi generali dell'organizzazione societaria (Parsons 1971a, pp. 127-130). Con la rivoluzione democratica il popolo si accinge a reinglobare l'aristocrazia ma *senza* pensarla come diversa: socialmente non esistono più contrari, ma solo esseri umani che esprimono la propria umanità tramite il comune *status* di cittadino. La democratizzazione si presenta dunque come una paradossale differenziazione/interpenetrazione per cui, da una parte, il movimento va in direzione di una pluralizzazione delle basi della lealtà e delle differenze incluse nella comunità societaria mentre, dall'altra, lo Stato viene controllato in misura crescente dalla società civile.

La terza tappa del processo di modernizzazione passa attraverso quella che Parsons definisce "rivoluzione educativa" e che ritiene "altrettanto importante quanto lo sono state la rivoluzione industriale e quella democratica" (p. 149). L'e-

stensione dell'istruzione di base e, in un secondo momento, di quella superiore (p. 150) a fasce sempre più ampie della popolazione realizza sia l'uguaglianza tra i membri della comunità societaria – rendendoli più simili e per l'*ethos* di base e per le concrete possibilità di sfruttare le opportunità che la società presenta –, sia la differenziazione dell'appartenenza – la presenza di un *ethos* condiviso permette l'inclusione di una maggiore varietà di segmenti e collettività al di là delle componenti ascrittive e tradizionali. In prospettiva, ciò permette a tutti di partecipare pienamente alla realizzazione dei valori della società occupando lo *status* che più si addice alle propensioni e ai progetti personali. L'istituzionalizzazione di un sistema generalizzato d'istruzione superiore migliora anche la disponibilità di *conoscenza* teorica e pratica che, a sua volta, funge da volano per un'ulteriore razionalizzazione della comprensione scientifica del mondo (Parsons 1973e, p. 3; 1971c, p. 301). La rivoluzione educativa si presenta dunque come una nuova ristrutturazione della relazione tra sistema fiduciario e comunità societaria.

Se la cosiddetta "rivoluzione espressiva" sembra prospettare inediti orizzonti – non dimentichiamo che Parsons muore nel 1979 e vede solo vagamente i contraccolpi del Sessantotto e della progressiva commercializzazione del sociale (Parsons 1974b; Prandini 2002) –, con le trasformazioni nella sfera dell'istruzione si conclude, in un certo senso, il processo di istituzionalizzazione della modernità. La società che ne emerge è più razionalizzata di quelle precedenti, più forte tecnicamente, più autonoma e indipendente dai propri ambienti e dalle loro possibili instabilità. È una società capace di accomodare sotto di sé un'ampia gamma di esperienze, traiettorie di vita, formazioni associative e comunitarie grazie alla generalizzazione della morale e alla razionalizzazione del credo religioso. È più efficace nel raggiungimento degli scopi collettivi, in quanto la differenziazione del sistema politico si traduce in un drammatico incremento del potere disponibile. È una società in cui, per via della mediazione monetaria sempre più spinta, le risorse possono circolare ed essere scambiate con grande flessibilità e rapidità. Non per

questo Parsons vede la tappa finale dell'evoluzione umana. Certo, la modernità è il culmine della traiettoria percorribile dalla cultura giudaico-cristiana e solo un forte rivolgimento, con l'affermazione di una nuova matrice valoriale lontana ed estranea, potrebbe spezzare la sua pur sfavillante *routine*. L'eventualità dell'emergere di una società post-moderna, che però avrà "una diversa origine sociale e culturale e caratteristiche differenti" (Parsons 1971a, p. 16), non è negata a priori.

Pur avendo una precisa radice spaziale (l'Occidente) e culturale (le religioni giudaico-cristiane), la modernità ha conquistato un'evidenza universale ed è ormai *fine per* sé stessa: come dirà Luhmann (1976) molti anni più tardi, il suo futuro non può più cominciare. Pena la trasformazione della società occidentale, per come i contemporanei la conoscono e hanno imparato a viverci, in qualcosa di radicalmente diverso.

Nascita dell'individuo

Nonostante la coerenza di fondo, i passaggi descritti rimarrebbero privi di senso senza una cifra unificante, che va cercata innanzitutto al livello del simbolismo religioso e morale. Per ragioni che ormai dovremmo conoscere bene, la narrazione parsonsiana della modernità si distingue infatti per il tentativo di mettere al centro i mutamenti avvenuti al livello dei valori – *il processo di differenziazione non si spiega da solo*. È per questo che, diversamente da altri autori e nonostante l'importanza attribuita alle rivoluzioni, Parson individua l'inizio della modernità non nella "evoluzione settecentesca verso la 'democrazia' e l'industrializzazione", bensì nel Seicento e nelle trasformazioni religiose che fanno capo alla Riforma e alla Controriforma (Parsons 1971a, p. 85). In realtà, i prodromi della modernità si trovano già nella "società culla" della Grecia classica, dove l'idea di autonomia individuale, incarnata da figure come Edipo e Socrate, sta in una relazione dialettica con le potenze del fato. Il primo vero

salto evolutivo in direzione dell'individualismo moderno coincide con il cristianesimo paolino, che lega la salvezza alla libera scelta di far parte di una comunità, la Chiesa dei fedeli, che prescinde da tutte le altre, siano esse etniche, territoriali o politiche (Parsons 1979f, pp. 11-13). La Riforma accentua il carattere verticale e singolare della relazione tra individuo e trascendenza, eliminando la grazia sacramentale e rendendo di fatto la fede una questione esclusivamente interiore (p. 16). Da questo punto in poi, afferma Parsons, l'individuo è la cifra fondamentale della ricerca dell'ordine di una società moderna fortemente, e sempre più, differenziata: da Locke attraverso Freud fino a Durkheim – recuperati ora come tappe della storia del pensiero –, l'individuo assurge a contenuto primo del modello di valore ed è, "almeno in parte, religiosamente fondato" (p. 32). È l'individuo astratto – combinato con la razionalità cognitiva, che diventa la sua caratteristica al tempo stesso più autentica ed estranea[3] – a comandare rispetto. I suoi diritti e i suoi bisogni stimolano e legittimano una forte spinta all'istituzionalizzazione dell'universalismo. Ogni rappresentante dell'umanità è infatti precisamente questo: un *rappresentante* del genere umano, ed è proprio il riferimento alla "comune umanità" a garantire il "miglioramento sostanziale della capacità individuale di compiere azioni sociali responsabili sulla base di alti livelli di autonomia" (p. 49).

Alla radice della concezione moderna dell'individuo sta dunque la Riforma protestante. Contrariamente a coloro che la interpretano come la fine del cristianesimo, sempre più attratto e infine fagocitato dalla vita secolare, il *principe Talcott* vede nella Riforma e nelle sue diverse fasi e scissioni interne un evento sostanzialmente iscritto nel dipanarsi del nucleo profondo del messaggio cristiano – un nucleo radicalmente individualistico e generalizzante che, nella sua istituzionalizzazione primitiva, aveva spezzato le catene etniche della comunità dei credenti che ancora imbrigliavano il mondo di Israele, aprendone di fatto le porte a ogni uomo in quanto "figlio di Dio".

Naturalmente al fondo sta un radicale mutamento teologico, dominato dal motivo della salvezza del singolo, in quan-

to "il destino dell'anima di ciascun individuo" assume un valore centrale e capitale (Parsons 1963e, p. 178). Il concetto di *ecclesia* differenzia dunque la religione come sistema culturale dal popolo come sistema sociale: la comunità cristiana originaria ha basi squisitamente universalistiche e volontaristiche e accoglie il fedele a prescindere dalle sue appartenenze familiari, etniche, professionali e culturali, che egli può continuare a *mantenere* anche dopo la propria conversione[4]. Il sistema di valori si integra mediante un "doppio binario" per cui la verità della fede rimane depositata nella comunità dei credenti, la Chiesa, all'interno della quale si specializzano ruoli sacerdotali funzionali al mantenimento del modello e alla sua traduzione in istituzioni societarie (p. 183) – Parsons sottolinea il ruolo giocato dal celibato e dalla professionalizzazione del carisma sacerdotale per l'affermazione di universalismo e acquisività –, mentre le decisioni specifiche sull'applicazione dei principi etici nelle situazioni contingenti vengono lasciate al singolo, che si gioca con "opere e omissioni" la salvezza dell'anima. Nella grande sintesi della cristianità medievale sono dunque racchiusi i germi di numerose istituzioni della società moderna: la riforma del sacerdozio, con i principi del celibato e del *character indelebilis*, consente la formazione di una sfera sociale in cui prevalgono quasi perfettamente universalismo e realizzazione, insieme a quel concetto di "ufficio" che rappresenta la radice dell'organizzazione burocratica (Parsons 1964c, pp. 221-222).

Nel contesto del cristianesimo tardomedievale la Riforma rappresenta una ulteriore emancipazione dell'individuo, che libera il fedele da ogni prototipo di religione organizzata e stratificata e lo mette in diretto contatto con Dio. Dopo una prima fase in cui la fede prevale sulle opere, – la "giustificazione *per* grazia *mediante* la sola fede" di Lutero –, il ramo ascetico del protestantesimo finisce per prevalere su quello luterano. Il calvinismo eleva l'agire mondano a strumento della volontà divina e rappresenta la corrente religiosa più direttamente e positivamente legata agli sviluppi del complesso simbolico-valoriale che dà origine alle istituzioni secolari della comunità societaria moderna.

Le differenziazioni operate dal cristianesimo diventano due: tra popolo e comunità religiosa, e tra individuo e religione organizzata. Se con la prima l'amministrazione sacramentale della grazia legava ancora il singolo alla comunità dei fedeli uniti nell'eucaristia, con la seconda differenziazione la grazia discende *direttamente* da Dio: l'uomo si libera (si *immunizza*) dall'altro uomo e, grazie alla dottrina della predestinazione, anche dalle proprie opere. La sottomissione del protestante alla volontà divina è più forte e intensa di quella del cattolico, più ampia, più rigorosa. La Chiesa cattolica, ragiona un Parsons assai ispirato, ha come modello la famiglia, in cui la responsabilità dei figli (i credenti) ricade comunque sul padre (il clero), mentre il protestantesimo rimanda piuttosto alla scuola, in cui l'insegnante (il pastore) fornisce all'allievo (il credente) gli strumenti per agire correttamente, ma non si accolla alcuna responsabilità per le sue azioni (p. 190).

L'individualizzazione teologica del rapporto con Dio si riflette in una parallela individualizzazione dei criteri di valutazione e giudizio sul mondo secolare che dà il via a un meccanismo di riforma dei rapporti sociali e politici di enorme respiro. Infatti, più weberiano di Weber, Parsons afferma che "la vita secolare [viene] dotata di un nuovo ordine di legittimazione religiosa in quanto campo di 'occasioni cristiane'" e come luogo in cui, dopo la definitiva vittoria di Calvino su Lutero, si deve agire consapevolmente nell'edificazione della "città di Dio" sulla terra (p. 189). Ginevra diventa il simbolo e la radice di una più ampia rivalutazione di alcuni elementi peculiari del cristianesimo agostiniano (p. 197). Scrive Parsons in una lettera a Eric Voegelin che

> l'obbligo attivo e positivo, per i calvinisti, di costruire il regno di Dio in terra (...) garantisce un sanzionamento molto più forte in favore dell'affermazione *letterale* dei principi cristiani (Parsons 2000, p. 137, corsivo mio).

La militanza cristiana dilaga in ogni sfera di vita, dalla progettazione di nuove istituzioni politiche via via più universa-

lizzanti e egualitarie – prima all'interno della "comunità dei santi", poi sempre più inclusive – all'applicazione rigorosa dei criteri della moralità religiosa alla vita "in questo mondo". La Riforma *non* è in sé l'inizio della secolarizzazione, dell'abbandono del cristianesimo per le cose del mondo, ma, piuttosto e al contrario, "un tentativo di elevare la società secolare al livello più elevato della religione" (Parsons 1971a, p. 81).

A questo punto, Parsons si distacca da Weber (1920, I, p. 210) e da Troeltsch individuando un terzo tipo di organizzazione religiosa, oltre alla chiesa e alla setta, la *denominazione*, che rappresenta l'ulteriore e ultimo sviluppo del cristianesimo in senso individualistico e universalistico. Della chiesa la denominazione accetta la separazione tra comunità dei fedeli e società secolare e la contemporanea sottomissione di entrambe al cristianesimo ma, come la setta, perde ogni pretesa di universalismo per riscoprirsi collettività parziale e volontaria:

> La denominazione può dunque accettare la società secolare come legittimo campo d'azione per il cristiano, in cui egli agisce sotto la propria responsabilità personale (...). Tuttavia, proprio perché è cristiano, egli non accetterà semplicemente tutto ciò che trova nella società, ma cercherà di modificare la situazione nel senso di una maggiore conformità ai valori cristiani (Parsons 1963e, p. 198).

Grazie alla religiosità delle denominazioni, tipica dell'esperienza protestante americana, l'individuo si libera ulteriormente dal legame della religione organizzata, e diventa libero di scegliere "*come* credere e *con chi* associarsi nell'espressione e nel rafforzamento organizzativo dei suoi impegni". La fede e la modalità della sua espressione diventano questioni esclusivamente personali, e ciò è possibile solo grazie all'istituzionalizzazione di un "doppio binario" della fede: da una parte l'individuo si impegna nei confronti della propria comunità, agendo al suo interno come membro riconosciuto che condivide l'impostazione, in termini di pratiche e interpretazione delle Scritture, tipica di *quel* gruppo

e agisce concretamente per realizzarla e rafforzarla. Dall'altra parte, ogni individuo è impegnato anche nei confronti di un livello valoriale più alto e meno specifico, per cui l'intera società "costituisce una comunità morale a fondamento religioso" (p. 199) che comprende anche i cattolici, gli ebrei e addirittura gli atei, appena nascosti sotto la definizione di "umanisti secolari". Nel pluralismo delle denominazioni è cioè implicita una forte idea di tolleranza religiosa. Il riflesso più generale, secondo Parsons, è dunque quello di un'estensione della fiducia generalizzata, possibile in quanto ora si suppone che l'impegno particolare in una denominazione sia giustificato e sostenuto da un più ampio impegno per la comunità complessiva:

> Il principio della volontarietà proprio del denominazionalismo comporta in sostanza l'estensione della reciprocità della fiducia, al punto che non è lecito a nessuna istituzione *umana* arrogarsi l'autorità di controllare le condizioni che determinano l'obbligo della fede (p. 200).

Paradossalmente però, la religiosità delle denominazioni acquisisce una forte dimensione istituzionale, dovuta a una circostanza storica unica: la nascita degli Stati Uniti d'America. L'inclinazione intramondana del calvinismo viene confermata dal successo della fondazione della *city on the hill* – al punto che "nei circoli elitari" si ritiene di avere la prova provata che "la parte cruciale di questa impresa straordinaria [è] stata portata a termine" (Parsons 1974b, p. 308). Nonostante il volontarismo religioso e le clausole costituzionali di separazione tra Stato e Chiese, fin dai suoi primi passi l'America si vede come un prodotto della volontà divina, come un'entità "sacra". In questo senso "secolarizzazione" ha un doppio significato: oltre che separazione tra sfera pubblica e sfera religiosa, la via americana alla secolarizzazione passa anche attraverso "la costruzione del regno di Dio in terra". La combinazione delle due tendenze produce quella che Robert N. Bellah (1967; Alexander, Sherwood 2002) ha chiamato religione civile americana, un sistema di legittimazione

simbolica che, senza soluzione di continuità con l'eredità cristiana, fa riferimento a una divinità intesa in senso generico, sempre meno specificamente cristiano.

Valori moderni

È dunque sul terreno preparato dal cristianesimo che germogliano i valori della modernità, il cui centro simbolico sono l'*universalismo* e la *realizzazione*. Utilizzando lo strumentario del suo sistema teorico Talcott Parsons opera una traduzione dell'individualismo morale nei termini delle *pattern variables* e dell'orientamento reciproco delle unità d'azione. Come declinazione e dilatazione mondanizzata del concetto cristiano dell'uguaglianza di tutti gli individui di fronte al Creatore, l'universalismo è l'ingiunzione a trattare ognuno "nei termini di un precetto morale universalmente valido" (Parsons 1951a, p. 69), indipendentemente dalle determinazioni qualitative, dai rapporti particolaristici e dalle appartenenze – ma secondo, ovviamente, criteri specifici di selezione e inclusione delle differenze e delle qualità rilevanti nei vari contesti funzionali e strutturali. Di qui, è il suggerimento di Parsons, le società moderne si muovono verso un sistema di valori che privilegia la connessione tra universalismo e realizzazione (*achievement*), attribuendo un significato positivo alle prestazioni dell'unità agente piuttosto che ai suoi attributi (p. 71). E questo nonostante le differenze tra gli Stati Uniti e l'Europa siano ancora robuste ed evidenti. La *first new nation* ha saputo infatti fondere le premesse e le promesse delle due rivoluzioni, industriale e democratica, in una sintesi che incarna in maniera *esemplare* l'anima profonda della modernità e contemporaneamente ne indica la direzione di sviluppo futuro. Nel *Sistema sociale*, per esempio, Parsons parla della Germania degli anni Quaranta e Cinquanta come di una società che non ha ancora completato il suo cammino verso il modello universalistico/acquisitivo e si trova paralizzata in un "universalismo di attribuzione" che produce intensi dua-

lismi e tensioni integrative (Parsons 1951a, p. 200 sgg.). Fiducioso nel proprio modello di sviluppo evolutivo, Parsons non esita allora a indicare negli Stati Uniti la nuova società guida e spiega come la differenziazione del sistema culturale dalle varie società produca un sistema intersocietario della modernità, con punte avanzate e zone periferiche instabili e arretrate. Vale la pena di citare tutto il passo:

> I valori, sempre in potenza e in genere anche in atto, trascendono i confini di *qualsiasi* data comunità. Questo è uno dei motivi per cui questo libro ha preso in considerazione il sistema delle società moderne, piuttosto che una qualsiasi singola società moderna. Le forze e i processi che hanno trasformato la comunità societaria degli Stati Uniti e promettono di continuare a trasformarla non sono caratteristici di questa sola società, ma permeano *tutto il sistema moderno* e "modernizzante" (Parsons 1971a, p. 190).

L'universalismo porta con sé, oltre all'affermarsi di regole generalizzate applicabili al di là delle qualità ascritte, anche la prevalenza degli interessi cognitivi, che mettono da parte l'espressività – il mito – per elevare la conoscenza scientifico-razionale al gradino più alto del sistema culturale (Parsons 1973a). L'accento sulla scienza e sulla sua *utilità* si intreccia con il carattere ascetico e intramondano, per usare ancora espressioni weberiane, dei valori della modernità, che pur discendendo direttamente da un cristianesimo "diffuso" hanno raggiunto un livello di astrazione abbastanza elevato da non poter essere identificati né con singole realtà istituzionali né con specifiche confessioni religiose. Permane tuttavia un orientamento di tipo intrinsecamente religioso: la fonte primaria dell'autorità morale si trova in una realtà o entità trascendente, non nel mondo empirico e la piena secolarizzazione del modello di valore appare a Parsons (1989, p. 42) assai lontana.

Quella tra religioso e secolare è solo una prima distinzione per classificare i sistemi di valori. La seconda dicotomia riguarda il campo d'azione delle unità agenti: interno (la società) o esterno (il suo ambiente). Il complesso valoriale

moderno è orientato verso l'esterno, alla conquista e allo sfruttamento dell'ambiente del sistema sociale. Quella americana, scrive Parsons, è una società che "porta a casa il risultato" (p. 48), tanto che le forme interne – come le relazioni tra i ruoli o la morfologia interna di ciascun ruolo (Suppa 1984, p. 70) – sono per principio a disposizione di qualsivoglia modificazione che ne migliori l'effettività. La terza coppia distingue strumentale da consumatorio. Il sistema dei valori americani è strumentale perché l'azione individuale o collettiva viene valutata in quanto contributo al conseguimento di uno "stato di cose percepito come mai definitivamente raggiungibile" (Parsons 1989, p. 43). All'incrocio tra queste tre dimensioni

> il sistema americano è chiaramente 'mondano', strumentale e ha un orientamento che nel complesso è fortemente religioso, anche se sono presenti tensioni alla secolarizzazione (p. 51).

L'istituzionalizzazione di questo sistema di valori ha alcune implicazioni fondamentali. La componente religiosa di stampo calvinista si traduce in un attivismo che non consente l'adeguamento passivo al mondo (non ammette cioè alcun tipo di fatalismo) e anzi spinge le unità individuali e collettive ad agire concretamente e assiduamente in due campi: la costruzione di una società che si avvicini quanto più possibile a un modello ideale e l'accrescimento delle capacità di controllo della situazione da parte del sistema sociale – ma in realtà i due aspetti coincidono, essendo il secondo null'altro che il contenuto del primo.

L'enfasi viene posta allora sulle dimensioni valutative che abbiamo già incontrato: *la realizzazione viene apprezzata secondo criteri di efficienza universalistici commisurati al suo fine particolare*, poiché l'orientamento strumentale dell'etica moderna non ammette il porsi di un fine, e quindi di un bene, comune. Rimangono i fini delle unità del sistema, che "saranno valutate in base alle loro prestazioni utili e in termini universalistici" (p. 53), secondo cioè una serie di *standard* applicabili a ognuna di esse in maniera imparziale e oggettiva

a partire dai risultati dell'azione. In ultima istanza conta il fare, non l'essere: le attività che godono della massima considerazione sono quelle che aumentano concretamente le possibilità generalizzate di raggiungimento degli obiettivi a prescindere da chi ne sia l'attore, e ciò vale anche per la stessa collettività, "valutata positivamente nella misura in cui è necessaria per la realizzazione di scopi valutati in base a criteri intrinseci" (Parsons 1951a, p. 192). Parsons distingue qui le capacità (o potenziale interno) dalle opportunità (o potenziale esterno) e afferma:

> Ogni cosa che contribuisce a innalzare il livello delle capacità di unità importanti, o a migliorare il livello delle opportunità aperte a esse, tenderà a essere valutata positivamente (...). Il sistema dei valori tende a concentrarsi o a dare priorità alle funzioni adattive (Parsons 1989, p. 54)[5].

Le azioni legittime, secondo il modello latente, si articolano dunque su due livelli. Si può definire il primo "liberalismo": in assenza di un obiettivo sistemico generale, è permesso alle unità di "impegnarsi in attività che, a loro giudizio, sembrano essere degne di essere perseguite". Il secondo livello attribuisce, sempre per Parsons, un grado di legittimazione più alto alle attività che contribuiscono al miglioramento delle capacità di *performance* della macchina sistemica. *Capacità e opportunità vanno sfruttate e aumentate*. Acquisiscono pertanto un valore riconosciuto le attività che assicurano la salute degli organismi biologici e l'equilibrio della psiche degli attori, la pertinenza del loro addestramento professionale e l'efficiente organizzazione delle istituzioni, mentre per ciò che riguarda le opportunità si apprezzano le operazioni dirette ad accrescere il grado di disponibilità dell'ambiente naturale e di persone come forza lavoro (pp. 54-56). Nella struttura culturale delle società industriali, scrive Parsons (1951a, pp. 192-193), gli obiettivi collettivi hanno lasciato, o stanno lasciando, il campo a "una pluralità di scopi che hanno la loro unità nella *direzione* piuttosto che nel contenuto specifico degli stati finali".

	Libertà	Controllo
Disuguaglianza	A Uguaglianza delle opportunità di realizzazione	G Uguale protezione della legge
Uguaglianza	Responsabilità fiduciaria (autorità morale) L	Individualismo istituzionalizzato I

Fig. 3. Modello dei valori della modernità secondo le dimensioni della libertà e dell'uguaglianza. Fonte: rielaborazione da Parson 1970b, p. 375.

Da ciò consegue naturalmente anche una diversa valutazione complessiva delle istituzioni legate al soddisfacimento dei requisiti funzionali primari: innanzitutto viene il sottosistema della latenza – religione, famiglia e scuola – in quanto fulcro principale della socializzazione e della gestione delle tensioni relative all'articolazione e alla differenziazione degli ambiti di attività. Poi l'economia come luogo delle opportunità, tanto che "l'incremento del livello di produttività in senso economico è forse l'oggetto *più inequivocabilmente importante* della valutazione positiva della società" (Parsons 1989, p. 58, corsivo mio), non perché si sia diffusa una visione edonista o materialista – eventualità in cui si ricadrebbe in forme valoriali consumatorie e non strumentali – ma perché devono rendersi disponibili risorse *per ogni tipo di prestazione*. E dunque, la predisposizione di un ambiente favorevole per le attività più autenticamente adattive, imprese e organizzazioni, è un aspetto cruciale dell'attività di governo, che viene al terzo

posto. La politica, privata di un chiaro obiettivo societario, si limita infatti alla protezione dell'ordine legittimo che traduce e specifica in norme giuridiche l'individualismo universalista. Fanalino di coda di una società che si autodescrive come associazione volontaria di individui è il sottosistema integrativo, anch'esso, come quello politico, ridotto a un ruolo derivato: la solidarietà è valutata positivamente solo se è palesemente funzionale al raggiungimento degli scopi privati.

Persona est… Excursus su individualismi, riduzionismi e derive

La complessità della comprensione parsonsiana dell'individualismo moderno può essere sottolineata anche mediante differenza. Rielaborando l'espressione "individualismo istituzionalizzato" utilizzata da Parsons, François Bourricaud (1977, p. 247) costruisce una interpretazione complessiva della teoria dell'azione come spazio dicorsivo profondamente individualistico che coglie indubbiamente un punto centrale[6]. E tuttavia, la decisione di prendere le mosse dai (e di limitarsi ai) concetti analitici non permette di rendere ragione fino in fondo dei diversi tavoli su cui si gioca la partita parsonsiana. Da una parte l'individualismo istituzionalizzato viene rielaborato come tratto della teoria generale, al livello in cui l'attore sociale ottiene la sua unità. E infatti, afferma Bourricaud, l'individuo di Parsons non è il concreto essere umano, ma un *attore* analitico determinato dal perseguimento di un fine all'interno di una situazione data – tanto è vero che può essere individuale e collettivo senza che lo sfondo teorico debba qualificarsi oltre (p. 244). L'azione è una catena di scelte che si realizzano nel contesto di una serie finita di opzioni istituzionali, tra cui gli status occupati dall'attore: i repertori di possibilità che si legano ai ruoli non sono concrete soluzioni ma copioni che possono essere agiti in maniera differente in situazioni diverse. E dunque, contrariamente a quanto hanno scritto i critici del fronte Wrong-Dahrendorf, nella teoria

dell'azione l'attore si vede riconosciuta un'ampia possibilità di scegliere e di decidere come comportarsi.

Quando però Bourricaud cerca di passare all'altro lato, la spiegazione della "società industriale", le cose si complicano assai. La modernità è una società complessa e pluralistica in cui si aprono continuamente nuove possibilità: l'attore si trova di fronte a un numero crescente di elementi che deve combinare secondo un insieme di regole assai generali, che non prescrivono corsi d'azione concreti ma, appunto, soltanto principi astratti – classicamente: "agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che diventi una legge universale" oppure "mettiti in condizione di esercitare utilmente una determinata funzione", o ancora "agisci sempre in modo da accrescere il numero totale delle possibilità di scelta"[7]. Ora, non c'è dubbio che questa sia l'idea di Parsons[8], ma la lettura che ne offre Bourricaud finisce per schiacciare la differenza tra modernità e società tradizionali sulla dimensione quantitativa. La società tradizionale è più semplice, con "meno programmi" più "forti", mentre le società industriali sono più complesse, con un insieme "più ampio" di programmi e regole più "deboli" (p. 261). Ciò ha delle conseguenze sull'individuo concreto, poiché "più ampio è il numero delle alternative aperte [all'individuo] più il funzionamento della società dipende dalla sua capacità di effettuare delle scelte" (p. 260). Il processo di modernizzazione si presenta dunque come una sorta di volano in cui individualizzazione e complessificazione si reggono e si accrescono a vicenda in una progressiva differenziazione tra personalità e sistema della cultura. Nelle parole di Parsons:

> Vorrei suggerire l'esistenza di un processo attraverso il quale la personalità diviene più autonoma rispetto alla matrice generale d'azione, e soprattutto in riferimento a considerazioni culturali precedentemente più costrittive, forse soprattutto di tipo morale ma a un livello di generalità più basso di quanto non sia necessario [all'integrazione di una data comunità] (Parsons 1979f, p. 42).

Ma se ci si ferma qui si rischia di perdere l'autonomia del livello simbolico e di diluire, come dicevo, la differenza qualitativa tra modernità e tradizione in una semplice schematizzazione quantitativa. Nell'idea dell'individualismo istituzionalizzato di Bourricaud l'individuo è contemporaneamente rafforzato (mediante l'identificazione con l'attore della teoria dell'azione) e indebolito, in quanto finisce per essere una mera funzione del processo di differenziazione societaria e della divisione del lavoro. L'esito sociologico di tale direzione d'indagine è illustrato da Niklas Luhmann (1986, p. 112): "Il passaggio dalla stratificazione alla differenziazione funzionale [può spiegare] i successivi tentativi storici di riformulare il problema dell'individualità" nel senso cartesiano e kantiano del passaggio dall'essere umano empirico a una soggettività trascendentale. In una società stratificata ogni attore individuale si trova inserito in uno e un solo strato, e vive la propria vita come un "pacchetto" in larga parte predeterminato dal rango. È un membro dell'aristocrazia o della borghesia commerciale, è un contadino, un prete o un cavaliere: il suo posizionamento all'interno della stratificazione lo coinvolge immediatamente come "persona intera" (Luhmann, De Giorgi 1991, pp. 283-285). La sostituzione della stratificazione con una forma di differenziazione in cui i sottosistemi della società si distinguono non per il rango ma per la funzione che svolgono trasforma radicalmente la posizione dell'individuo empirico. Egli non può più essere incluso totalmente in un solo sottosistema – non può essere *soltanto* consumatore, cittadino, lavoratore, ascoltatore di musica o credente. Sarà tutte queste cose insieme e in momenti differenti, e finirà per dipendere dall'interdipendenza dei vari sottosistemi di funzione (Luhmann 1986, p. 113). Nel simbolo del soggetto trascendentale come qualcosa, o meglio qualcuno, che sta al di là e al di sopra di tutte le specifiche determinazioni empiriche Luhmann vede una proiezione distillata dell'esperienza del girovagare tra le diverse sfere sociali, della parzialità dei contatti, delle relazioni e delle situazioni.

Benché la sua strategia sociologica non abbia nulla a che fare con quella di Luhmann, anche la spiegazione dell'indi-

vidualismo moderno proposta da Norbert Elias rientra in questo secondo modello riduzionista. Elias prende le mosse dall'autocomprensione dell'abitante della modernità, l'*homo clausus*: un attore che si vede costitutivamente sciolto da legami sociali e che non deve fare affidamento su alcunché di esterno. Egli trova fondamento in sé: è una persona del tutto implosa, per la quale il problema delle relazioni con i propri simili può essere risolto soltanto con la metafisica, come ha fatto Leibniz (Elias 1987, p. 129), o con la politica, mediante la sussunzione in un'entità collettiva o spirituale che ne riproduce le medesime caratteristiche di chiusura e autoreferenzialità (pp. 13, 86). L'idea della società come prodotto di un contratto sociale o, meglio, di una somma di molteplici atti di volontà espressi da "molti *singoli* uomini" (p. 24, corsivo mio), deriva logicamente da questa concezione del soggetto.

Ora, è evidente al sociologo come questo complesso simbolico – una sorta di Bignami dell'immunizzazione – sia letteralmente *falso*: l'individuo non basta a sé stesso, c'è in ognuno di noi qualcosa di diverso da noi, qualcosa che abbiamo in qualche modo assimilato "dall'esterno", e questo qualcosa è ciò che ci permette di essere autenticamente "uomini"[9]. La problematica di Elias si colloca integralmente nella prospettiva sociologica: il rifiuto di una metodologia individualistica non cancella il problema dell'individualismo, ma lo sposta di livello. Da questione filosofica, l'individualismo si traduce in fenomeno, in oggetto da studiare, da descrivere e da spiegare (Elias 1969a, p. 84). Perché in Europa e in tutto l'Occidente l'idea che l'individuo sia qualcosa di originario e di "chiuso" verso l'esterno ha assunto tutti i caratteri dell'ovvietà? Perché i moderni si vedono così? Com'è possibile che una visione tanto distorta dell'uomo conservi fascino e immediatezza? L'accusa che Norbert Elias rivolge ai moderni è quella di arrendersi a una particolare fallacia della concretezza malposta: vedendosi come individui chiusi, dotati di confini e, per questo, contrapposti agli altri e alla "società", essi compiono un'indebita reificazione di categorie di pensiero storicamente determinate. Reificazione, dunque, ma di che cosa?

Qual è l'esperienza che i moderni ipostatizzano e attribuiscono all'insieme del genere umano? E, soprattutto, perché i moderni fanno proprio *questa* esperienza?

È il nucleo problematico della sociologia di Elias. Il muro da cui i moderni pensano di essere circondati non è che una proiezione della riorganizzazione dell'economia psichica individuale che accompagna il processo di statizzazione e di monopolizzazione dell'esercizio legittimo della forza che si verifica in Europa all'alba dell'era moderna. In poche parole, da un controllo sociale tipicamente esterno, basato sull'esercizio diretto della coercizione, si passa a un controllo sociale interiorizzato, a una forma di autolimitazione in cui la società viene rappresentata all'interno del singolo dal suo "Super-Io"[10]. L'individuo comincia a riflettere su sé stesso, a valutare le conseguenze delle proprie azioni, a distanziarsi in misura crescente dalle pulsioni, ed elabora l'immagine di un "io" costretto e contenuto da un muro, appunto, che lo separa dal resto del mondo (p. 89; Elias 1987, p. 137). La tensione tra le pulsioni più profonde e le richieste della società sostengono e accrescono la sensazione per cui il nucleo naturale dell'uomo si trova condizionato e limitato da un guscio sociale. Nelle parole di Elias, tali contraddizioni

> inducono il singolo a considerare del tutto ovvio che 'al suo interno' egli sia qualcosa del tutto a sé e che la 'società', gli altri uomini si contrappongano a lui come qualcosa di 'esterno' e di 'estraneo' (p. 71).

All'accrescersi della necessità di controllarsi, in altre parole, monta la sensazione di isolamento dell'individuo. Nel bene e nel male, in una società in cui l'individuo può agire "spontaneamente", le relazioni tra gli uomini sono immediate ed emotivamente abbondanti; in una società fondata sull'autocontrollo e sulla repressione istintuale è più difficile venire a contatto, toccarsi, investirsi reciprocamente di una affettività che rimane nascosta e che viene, pertanto, considerata naturale e autentica in opposizione all'artificialità delle regole e delle necessità della convivenza sociale (Elias 1969a, p. 89).

Secondo Norbert Elias la rigida divisione tra interno ed esterno e l'identificazione del "vero sé" con la pretesa "interiorità" sono altrettanti errori che possono essere spiegati dalla sociologia con riferimento a fatti specificamente sociali. Com'è noto, Elias mette in relazione i mutamenti dell'economia psichica degli individui con le grandi trasformazioni avvenute in campo economico e politico tra il basso Medio Evo e la nascita dell'era moderna, focalizzando l'attenzione sulla Francia come spazio sociale e territoriale in cui il processo si presenta con una forma in qualche modo idealtipica. In Francia, infatti, le dinamiche centrifughe tipiche del feudalesimo vengono superate grazie al cosiddetto meccanismo di monopolizzazione del potere, per cui la concorrenza tra le numerose entità geopolitiche del mondo feudale porta al consolidarsi di un'unica istituzione dotata del monopolio dell'esercizio legittimo della forza (p. 515). Il passaggio dal feudalesimo all'assolutismo è tal punto radicale da spingere Elias a parlare di "una riorganizzazione totale dei rapporti umani" (p. 667).

Benché un confronto puntuale con la storia della modernità narrata da Talcott Parsons potrebbe rivelarsi assai interessante – Elias vede infatti il processo di statizzazione e monopolizzazione in termini quasi unicamente strutturali, come conseguenza di fattori "materiali" quali la pressione demografica, la densità dei contatti e delle interdipendenze, la lunghezza e la profondità delle catene degli scambi, la complessificazione della differenziazione funzionale[11] –, non è questo il luogo per riassumere le traiettorie storiche illustrate da Elias nel *Processo di civilizzazione* e nella *Società di corte*. Basta sottolineare che l'affermazione del complesso di assolutismo, mercantilismo e patrimonialismo (Elias 1969b, p. 27) favorisce l'emergere di due *élite* i cui membri si trovano costretti a riflettere sulle conseguenze delle proprie azioni. È a partire da questa specifica forma di razionalità – la "lungimiranza" – che si sviluppano, per tappe successive di consolidamento e diffusione, l'abitudine a controllare gli impulsi e l'interiorizzazione delle norme sociali.

Devastati dal crollo del valore delle rendite fondiarie e marginalizzati dalla costituzione dei primi eserciti reali fi-

nanziati dai prestiti dei banchieri borghesi, i nobili accorrono alla corte del sovrano perché lui solo, attraverso la concessione di incarichi, pensioni e prebende, può permettere loro di mantenere quel consumo vistoso che realizza pienamente l'identità tra essere e apparire su cui si fonda *l'ethos* aristocratico (pp. 63-64; Elias 1969a, pp. 622-623). Emerge una struttura sociale "salda e strettamente intrecciata", in cui ogni aspetto dell'esistenza acquisisce una dimensione di pubblicità e di competizione: dalla vestizione del re agli intrecci amorosi, dall'attribuzione delle cariche curiali alla vita artistica, tutti sono in ogni momento sotto gli occhi di tutti. *La corte è un posto pericoloso*. Ogni atto deve essere attentamente soppesato, la mappa delle relazioni e delle gerarchie va continuamente aggiornata, parlare apertamente equivale a scoprirsi, una simpatia può trasformarsi in una pietra al collo, un'inimicizia in un'insperata opportunità. È naturale che all'interno di una figurazione di questo tipo gli individui comincino a controllare le pulsioni, a riflettere sulle conseguenze dell'agire, a osservare sé stessi e gli altri. Ogni membro della corte "deve conoscere molto bene le proprie passioni per poterle dissimulare" (Elias 1969b, p. 129).

L'altra faccia della medaglia è rappresentata dai mercanti delle grandi città. La protezione che i sovrani accordano allo sviluppo del commercio e della finanza, insieme all'afflusso di metalli nobili dalle colonie, permette il consolidarsi di un ceto altoborghese. Mentre la nobiltà si compatta radunandosi a corte, la borghesia vive un momento espansivo. Si moltiplicano i ruoli, le interdipendenze si saldano in catene produttive e commerciali sempre più lunghe, aumentano i viaggi e le distanze percorse dalle merci, la differenziazione funzionale raggiunge livelli inediti (Elias 1969a, p. 669). Ogni attore economico si trova a dipendere dalle attività di molti altri anche nella più quotidiana delle situazioni. I comportamenti devono farsi prevedibili e affidabili, l'intreccio relazionale preciso e rigoroso, il cedimento di un anello della catena non è ammissibile. Se è vero che il mercato non è soltanto commercio e investimenti ma anche e soprattutto reputazione, in ogni scambio è in gioco la stessa esistenza so-

ciale dei membri del ceto mercantile. Anche in questo caso gli individui sono spinti dalla figurazione a essere lungimiranti e a controllare le proprie pulsioni.

A questo punto lungimiranza e autocontrollo sono ancora aspetti coscienti, esiti di un calcolo che si presenta immediatamente all'attore sociale, il quale ne è a tutti gli effetti il soggetto nel senso più pieno del termine (Elias 1969b, pp. 126-133). La tappa finale è invece quella che porta da un autocontrollo cosciente a una progressiva interiorizzazione e automazione di tale apparato. È solo con quest'ultimo passaggio che il processo (sociale) di ridefinizione dell'economia psichica del singolo si completa e dà origine a quella particolare esperienza di costrizione da cui si sviluppa l'immagine dell'individuo radicalmente separato dell'individualismo moderno. Il modello è quello freudiano di una struttura psichica tripartita, la cui differenziazione procede di pari passo con il complessificarsi del sociale: "Via via che il tessuto sociale va differenziandosi, il meccanismo sociogenetico dell'autocontrollo psichico diviene a sua volta più differenziato, più universale e più stabile" (Elias 1969a, p. 671). Permangono, com'è ovvio, delle differenze tra i diversi strati sociali, a seconda che siano più o meno inclusi nella rete delle interdipendenze, ma la tendenza è uniforme e univoca. Elias elenca almeno tre linee esplicative dell'interiorizzazione dell'autocontrollo, tre spiegazioni assai eterogenee ma interessanti nel loro intreccio.

La monopolizzazione della coercizione, l'esistenza di un potere in cui le possibilità di esercitare la costrizione fisica si sono concentrate in modo inimmaginabile, esercita il suo influsso sulla struttura psichica in maniera subdola e invisibile. Da una parte, un numero crescente di sfere e situazioni sociali viene bonificato dalla violenza. Ciò rende più sicura la vita del singolo, ma pretende da lui un maggiore autocontrollo: è improbabile che qualcuno possa utilizzare mezzi coercitivi per obbligarlo a comportarsi secondo i propri desideri, ma, allo stesso modo, lui deve astenersi dall'usare violenza sugli altri. In misura crescente, la figurazione sociale emergente premia chi si domina su chi non riesce a controllarsi (pp. 672-673). Dall'altra parte, il monopolio del potere coercitivo esercita una pres-

sione invisibile ma non per questo meno decisa, uniforme e irresistibile, sulla vita del singolo, "della quale egli non si avvede perché è abituato" (p. 676). Dati questi punti di partenza, l'abitudine a riflettere si trasforma nel bambino, attraverso l'osservazione dei gesti degli adulti (p. 676), in un *habitus* che corrisponde alla "creazione di una sorta di *relais* degli standard sociali, un automatico autocontrollo degli istinti volta per volta adeguati agli schemi e modelli di ciascuna società" (p. 679).

Una volta differenziatasi e rafforzatasi questa sorta di Super-Io, l'individuo è solo parzialmente consapevole delle forme di repressione istintuale che avvengono nella sua vita psichica. L'abitudine e la durata della socializzazione fanno sì che i meccanismi automatici finiscano per prevalere su quelli coscienti, così che la modernità può essere descritta come una figurazione sociale che produce una "continua e uniforme regolazione della (…) vita pulsionale e del (…) comportamento in ogni aspetto della vita" (p. 678). Una regolazione che rende assai più difficile lo "scaricamento" della libido, che si sposta nei sogni e nell'arte oppure continua a condurre la sua battaglia contro la società *all'interno* della psiche individuale (p. 680). I processi sociali di statizzazione e monopolizzazione del potere coercitivo si combinano dunque con la morfogenesi della psiche individuale e danno origine a quella specifica esperienza da cui deriva l'immagine dell'*homo clausus*, tanto convincente e immediata per l'uomo moderno. Da una parte, ciò che Parsons considerava come un modello generale, applicabile e rintracciabile in ogni situazione sociale-storica, è per Elias il complemento e il prodotto di una particolare struttura sociale e figurazionale. Dall'altra parte, gli altri elementi della spiegazione parsonsiana dell'individualismo – la cultura e la sua istituzionalizzazione – non vengono nemmeno presi in considerazione.

La società dei cittadini

Concretizzare i valori dell'individualismo moderno nel sistema sociale significa costruire istituzioni e strutture che ne

incorporino i principi di base e contemporaneamente riescano a far fronte alle diverse esigenze funzionali che il rapporto tra sistema e ambiente propone. Parsons descrive una complessa rete di sfere differenziate che, come in un gioco di scatole cinesi, svelano poco a poco i vincoli e i legami reciproci che nascono dalla necessità di mantenere oltre alla promessa dell'uguaglianza – la prima e più immediata traduzione dell'universalismo di realizzazione – anche la garanzia della libertà individuale e collettiva. Le tendenze e le spinte del sistema di valori, infatti, vanno nella direzione di *una società pronta a includere ogni prestazione utile* al perseguimento del "suo" scopo più alto – quello di accrescere la possibilità che tutte le unità raggiungano il *proprio* scopo – e dunque di una società fortemente pluralizzata, per la quale l'integrazione si avvia a diventare la questione cruciale. Parsons si rivolge al potente simbolo della cittadinanza per spiegare come la società moderna possa creare un ordine normativo legittimo capace al tempo stesso di istituzionalizzare i valori dell'universalismo performativo e di garantire l'integrazione – che, lo ricordo, non si dà solo, e nemmeno principalmente, come mancanza di conflitto ma come equilibrato e fluido interscambio tra i sottosistemi e tra le collettività.

La caratteristica cruciale dell'inclusione nella comunità societaria moderna sembra essere la *volontarietà dell'adesione*. Il principio della volontarietà "si applica quasi alla lettera alle decisioni di divenire e di restare membri in quanto un'alternativa all'obbedienza è sempre costituita dalla possibilità di dare le dimissioni" (Parsons 1971a, p. 46). L'idea è infatti che una comunità societaria di tipo moderno si costituisca intorno a un nucleo comune di valori che accolgono chiunque li condivida e vi aderisca formalmente per contribuire a realizzarli "nel mondo". Nella modernità *la decisione di assumere lo status di cittadino* – che relazionalmente si traduce nell'intenzione di riconoscersi reciprocamente come individui degni di godere dei diritti civili, politici e sociali – *è un fondamento sufficiente per l'integrazione sociale* (p. 43). La solidarietà non si basa su caratteri ascritti o qualitativi (sei bianco o nero come me, professi la mia stessa religione, ap-

partieni alla mia famiglia, sei nato dove sono nato io) ma sull'impegno di *ego* ad accordare ad *alter* i criteri che individuano lo status del cittadino, con l'aspettativa che *alter faccia lo stesso con ego* e gli riconosca i diritti alla libertà individuale, alla partecipazione politica e a un minimo di benessere. L'ordine sociale, in altre parole, viene simbolizzato come esito di una libera scelta del soggetto e delle conseguenze concrete di tale scelta, che si attuano nei suoi comportamenti ancora prima che in un ordinamento legale positivo.

Mediante il meccanismo del reciproco riconoscimento dei cittadini su base individuale la società moderna è in grado di integrare unità diverse e di creare un tessuto sociale pluralistico – e per Parsons, lo ripeterò ancora e ancora, ciò significa: più funzionale, almeno potenzialmente, all'accrescimento delle capacità adattive del sistema nei confronti del proprio ambiente. In ciò, la società americana ha superato, e di molto, i precedenti limiti dell'inclusione, segnati secondo Parsons dall'esperienza storica dell'Impero romano – che è, per ciò che riguarda l'integrazione sociale, l'*altro* della modernità. Pur avendo straordinari punti di contatto con la società contemporanea, la società romana non imbocca la via della modernizzazione e la sua civiltà finisce per spegnersi nella lunga notte del Medio Evo. Le cause della mancata evoluzione e, in ultima istanza, del crollo dell'impero sono da ricercarsi in un insieme eterogeneo di fattori che comprende innanzitutto l'incapacità da parte delle istituzioni politiche di creare forme di partecipazione e rappresentanza dei nuovi inclusi. Il diritto, che pure conosce un periodo di grande fioritura con l'introduzione dello *jus gentium* come estensione dei principi dello *jus civilis* romano alle popolazioni che non godono dei pieni diritti di cittadinanza, non riesce a raggiungere efficacemente importanti segmenti delle popolazioni conquistate. In molte circostanze l'*unità* di base del sistema è la collettività, il gruppo, e non l'individuo. Come avviene nel caso degli ebrei della diaspora, le istituzioni comunitarie funzionano come altrettanti filtri e interfacce a cui vengono affidati i vari aspetti del rapporto tra i singoli e Roma. Per questo rimane, "specialmente fuori d'I-

talia, un complicato mosaico di elementi socio-culturali non assorbiti", entro i quali gli individui non beneficiano di una reale personalità giuridica e le diverse *gens* non possono che consolidarsi in vere e proprie sacche di particolarismo (Parsons 1966a, p. 168). L'impero manca poi di un meccanismo generalizzato di legittimazione culturale; la religione romana, con i suoi ripetuti (e vani) tentativi di istituzionalizzare la sacralità della persona dell'imperatore, si dimostra troppo arcaica per dare luogo al sistema valoriale astratto e raffinato necessario a garantire la legittimazione dell'assetto politico-normativo di una società spezzettata in una miriade di differenze etniche, culturali e religiose. Non esiste, in altre parole, lo strumento simbolico atto a conferire la piena appartenenza a tutti e a ognuno (Sciortino 2005, pp. 117-118). Manca l'individuo.

La società moderna, potendo e dovendo fare assegnamento sulla storia e gli esiti del cristianesimo, istituisce invece i diritti di cittadinanza come diritti universalistici attribuiti agli individui in quanto tali, indipendentemente dalle caratteristiche qualitative e dalle appartenenze etniche, culturali e religiose, nonché, nei limiti del possibile, dalla provenienza e dal luogo di nascita. Come sempre gli Stati Uniti sono una sorta di idealtipo concreto della modernità:

> Tutti coloro che erano nati nel territorio degli Stati Uniti erano cittadini e, con alcuni importanti distinguo nei diversi momenti storici, gli immigrati potevano entrare in maniera relativamente libera e potevano essere naturalizzati come cittadini (Parsons 1999, p. 15).

Parsons sottolinea più volte l'abisso che, dal suo punto di vista, separa i due concetti di assimilazione e inclusione. La prima consiste in un processo di omogeneizzazione dei nuovi arrivati nei termini delle tradizioni, della religione e degli stili di vita del *core group* nazionale, mentre la seconda permette la costituzione di una società in cui si possano mantenere le lealtà e le appartenenze parziali che tagliano trasversalmente un quadro normativo più astratto e univer-

salistico (Parsons 1965a, p. 121). Complice la teoria dell'evoluzione, Parsons ritiene che negli Stati Uniti sia il secondo processo a prevalere sul primo. La probabilità di trovarsi inclusi deve farsi sempre più astratta, al di là di considerazioni di genere, etnia, colore o età (Turner 1993a) e, soprattutto, delle appartenenze: il cittadino della modernità ha un rapporto *diretto*, mai mediato, con il centro simbolico dell'integrazione socio-politica. Le istituzioni universalistiche penetrano nella società americana molto di più di quanto non siano penetrate in ogni altra società esistita o esistente (Parsons 1999, p. 17).

Visto con gli occhi del singolo cittadino il processo di istituzionalizzazione dell'universalismo comporta la protezione della libertà di scegliere le proprie appartenenze, una libertà utilizzabile ed esigibile in molti modi: contro la comunità ascritta che si vuole abbandonare, contro la discriminazione, contro gli eccessi della libertà altrui. Il concetto di diritto individuale implica necessariamente, per il modo stesso in cui è formulato, l'idea di una contrapposizione, l'idea per cui l'azione politica di rafforzamento della norma dell'ordinamento legittimo – in questo caso: un diritto soggettivo – avviene per reazione di fronte a un'offesa di prerogative riconosciute. E dunque:

> Esiste il diritto, come cattolico o come etnicamente irlandese, di essere *immune* da ogni discriminazione che si basi su tale credenza religiosa od origine etnica [e] di ricevere un trattamento che ignori tale appartenenza (p. 17, corsivo mio).

Nessuno può toccare l'individuo per ciò che è. Conformemente alla prevalenza del valore della realizzazione, egli sarà visto e valutato non per le sue caratteristiche, ma solo per ciò che fa o che può fare. La sua identità passa in secondo piano rispetto al suo agire e, come dimostra l'analisi parsonsiana del *sick role* (Parsons 1958b; O'Neill 1986), può essere presa in considerazione soltanto come *premessa* di quello.

In quanto ordinamento normativo *pre*legale, la cittadinanza ha dunque in Parsons una consistenza innanzitutto

sociale, non politica. I diritti non sono una elargizione che lo Stato o il governo concedono a un popolazione che "ne fa richiesta" né l'espediente escogitato da un'*élite* illuminata al fine di scongiurare un'imminente esplosione anomica, ma si fondano nella modalità di riconoscimento reciproco che i membri della società mettono in atto, per così dire, spontaneamente – anche se in realtà la "spontaneità" non è altro che la traduzione dei *paramount values* in termini relativi alla collettività che sta al centro del sottosistema integrativo. D'altronde, il modello delle relazioni tra sistema politico, comunità societaria e sistema fiduciario, visto nel capitolo precedente, non poteva che portare a tale conclusione: i complessi simbolici e normativi si impongono sull'azione politica e le consegnano uno spartito assai particolareggiato.

Per ciò che riguarda la positivizzazione della cittadinanza Parsons segue formalmente la celebre analisi di *Cittadinanza e classe sociale* dell'inglese T. H. Marshall, modificandola quando necessario. Il complesso giuridico che permette la privatizzazione e la libertà di scelta in fatto di appartenenze è quello dei *diritti civili*. Essi sono la componente che "riguarda la applicazione del sistema di valori nel contesto interessato" e traccia i confini entro i quali tutti i cittadini, a prescindere dalle differenze, sono uguali (Parsons 1965a, p. 122; 1970b, p. 341). Sono dunque il luogo in cui avviene la prima, basilare interpenetrazione tra uguaglianza e libertà come aspetti "concreti" dell'universalismo performativo e ricoprono, per questo, la funzione di mantenimento del modello (L) della cittadinanza. Le libertà civili – la sicurezza individuale e della proprietà, le libertà di parola, religione e associazione e l'uguaglianza di fronte alla legge – distinguono cioè la sfera di indisponibilità e inviolabilità che deve essere garantita al cittadino in quanto tale, i suoi diritti fondamentali e primari che traducono immediatamente i convincimenti sociali più profondi e radicati, "più vicini alla realizzazione diretta dei valori espressi da Myrdal nel suo famoso riepilogo dell''American Creed'" (Parsons 1965a, p. 125). I diritti ci-

vili raffigurano dunque la possibilità di cogliere l'altro come individuo astratto al di là di ciò che lo rende unico e irripetibile, con l'aspettativa che lui faccia lo stesso con gli altri. Ancora una volta, il pluralismo può reggersi sul solo riconoscimento da parte di ognuno in ogni altro del "punto dell'uguaglianza universale".

Visto dal suo rovescio, il gioco delle libertà tracciato e regolato dai diritti civili funziona come neutralizzazione delle appartenenze, ai vari livelli, in favore di un coordinamento negativo in termini di dis-sociazione e disgiunzione che si riferisce, sempre più vagamente, alla comunità societaria intesa come associazione volontaria. Più sono libero meno l'altro ha diritto di osservare, conoscere, discutere o, addirittura, intervenire nelle mie scelte – e in tutto ciò che, pur non essendo una scelta, posso rappresentare come tale. Più sono libero meno sono dipendente da, e costretto a considerare nella sua concretezza, il mio altro *concreto*. Posso limitarmi a considerarlo come un essere che porta una maschera – la maschera del cittadino – esattamente identica alla mia, posso pretendere che lui faccia lo stesso con me, ed entrambi possiamo esigere che, *fino a nuovo avviso*, la nostra relazione si fermi lì.

Una comunità societaria che istituzionalizza i valori dell'universalismo e della performatività si interpreta dunque come associazione volontaria e *si regge sulla capacità di realizzare la separazione tra gli individui*. Ciò significa anche che essa sta e cade sulla propria capacità di garantire a tutti gli individui un ambiente entro il quale perseguire le proprie finalità senza interferenze – tanto che Parsons (1999, p. 29) sottolinea come nella società moderna l'onere della prova finisca per ricadere su chi contesta l'utilità e la legittimità di un fine liberamente scelto, e non su chi lo propone. La posizione delle collettività e delle appartenenze è presto detta:

> Il principio richiede quindi la definizione di un ampio spazio in cui gli individui detengono diritti di eguale libertà di agire in un certo modo, incluso l'associarsi con altri, e non si ritiene che

> abbiano assunto alcun obbligo costitutivo in quanto membri della comunità societaria (p. 22).

Insomma, i tratti che definiscono l'identità individuale vengono "liberati". Vengono sgravati, in primo luogo, dalla responsabilità della costituzione della società, non ricoprendo alcun ruolo integrativo che non sia la produzione di risorse simboliche – influenza, solidarietà – generalizzate o generalizzabili (p. 23). "La definizione normativa di ciò che deve essere costitutivo della comunità societaria" (p. 22) trascende le appartenenze "parziali"[12]. Le solidarietà particolaristiche vengono *privatizzate*: non sono più considerate rilevanti per l'integrazione sociale complessiva e non ricevono né possono ricevere alcuna "legittimazione pubblica 'speciale'" (p. 17). Nell'includere le prestazioni dell'individuo la società ne sterilizza, a livello collettivo, l'identità. In altre parole, il sistema di valori dell'universalismo performativo legittima la messa tra parentesi delle differenze individuali per consentire la valutazione dell'efficienza e l'istituzionalizzazione di meccanismi sociali che adeguino il sistema delle ricompense ideali e materiali alle aspettative che vengono a crearsi.

I legami con la famiglia, con il gruppo di appartenenza, con la classe non si perdono ma vengono privatizzati o, meglio, neutralizzati. Interessano alla società in quanto costituiscono il retroterra e l'*Umwelt* necessario alla stabilizzazione della motivazione dei singoli "partecipanti" – si pensi al ruolo quasi esclusivamente compensatorio attribuito da Parsons alle relazioni di coppia. *La società scambia l'inclusione con l'identità*. In questo senso, *il decreto del principe Talcott* è cristallino: se è vero che "ogni vita umana nasce da un'origine ascrittiva e può allontanarsi dalle rigidità di tale origine solo seguendo i percorsi delle 'opportunità' strutturate messi a disposizione dalla struttura della cultura e della società in cui è radicata e dalle esigenze della sua personalità" (Parsons 1960c, p. 301), la modernità è quella società che *permette* e *pretende* l'allontanamento più radicale, quello che nega la stessa fatticità delle appartenenze ascrittive (e

non). Per la società moderna, in altre parole, i gruppi non esistono in quanto tali, ma solo come veicoli di aspirazioni, necessità, esperienze e interessi individuali, come costruzioni artificiali prive di immediata rilevanza pubblica, o ancora come strumenti di produzione di variazioni ed entropia negativa. E come tali verranno trattati, perché nel caso di adesione, o di rinuncia, a una collettività di tipo privato l'onere della prova favorisce sempre la libertà individuale, cioè il diritto di associarsi e/o sciogliere un'associazione, ovvero di accettare un posto di lavoro, di licenziarsi (e di licenziare) e di disciplinare le relazioni della collettività privata secondo norme e interessi privati.

Che l'identità particolare non sia costitutiva della società lo testimonia anche la libertà garantita all'individuo di scegliere autonomamente se appartenere a una religione o a un'altra, o se dichiararsi ateo, se fondare o iscriversi a una associazione volontaria, se sottolineare o meno la tradizione etnica e culturale di cui si sente parte. Una volta accettato l'ordine normativo, l'individuo rinuncia a parte della propria libertà, ma non alla possibilità di andarsene. Certo, lasciare un'associazione "parziale" come un'azienda, un partito o una congregazione religiosa è più facile, ma si può sempre abbandonare la comunità societaria, si può sempre *emigrare* dando, secondo un'espressione spesso usata anche nel linguaggio metaforico, le "dimissioni da cittadino" qualora essa non rispetti e non difenda l'ordine normativo che dovrebbe garantire. L'altro lato di tale immunizzazione dell'individuo è dunque l'irrilevanza pubblica dei contesti di vita: affermando che è il diritto a mediare in misura crescente le funzioni integrative, Parsons (1971a, pp. 37-40) vuole significare come l'influenza e la capacità di suscitare solidarietà, nel piccolo gruppo come nella più ampia comunità societaria, sono lungi dallo scomparire ma che nondimeno perdono irresistibilmente il proprio ruolo societario. L'integrazione dell'interazione è assicurata dalla fatticità del diritto che, pur rispecchiando la più ampia moralità, si distingue dalle altre norme sociali per la presenza di una sanzione coercitivamente rafforzabile.

Disuguaglianze formali e sostanziali

Il nesso libertà/uguaglianza si traduce poi nell'istituzione dei diritti politici – che comprendono il diritto di voto attivo e passivo e il diritto di influenzare la politica, a partire dalla libertà di parola fino a quella di *lobbying* (Parsons 1965a, p. 123) – cioè nella possibilità, costituzionalmente sancita, di partecipare al processo di produzione della decisione politica e di concorrere a determinare il verso dell'impegno collettivo in favore della realizzazione dei fini collettivi. Il passaggio dallo status di suddito a quello di cittadino, un passaggio avvenuto durante quella rivoluzione democratica che marca la differenziazione del sistema politico dalla comunità societaria, comporta non solo la protezione del singolo dalle interferenze nelle proprie scelte ma anche il ribaltamento della tradizionale gerarchia tra governanti e governati. La titolarità del potere politico passa completamente nelle mani del popolo, cioè la comunità societaria, che la esercita secondo la sua volontà. Le dimensioni e la complessità degli attuali Stati nazionali richiedono la progettazione di istituzioni rappresentative, che però Parsons intende come meri accorgimenti tecnici dovuti alla necessità di garantire l'efficacia dell'azione collettiva:

> L'applicazione più ovvia di tale limitazione è naturalmente il principio rappresentativo, così che i votanti esercitano il potere soprattutto nel processo di selezione della *leadership* politica, incluso il diritto di "gettare fuori i farabutti" facendo perdere le elezioni ai titolari delle cariche (Parsons 1999, p. 24).

Il voto politico, basato sui due dispositivi dell'universalità e dell'uguaglianza del suffragio, finisce per svolgere un'insostituibile funzione integrativa oltre che politica in senso stretto. Le disuguaglianze in fatto di ricchezza, autorità politica e prestigio sociale rappresentano infatti un punto in cui si annida una fortissima tensione, uno stress sistemico particolarmente marcato per la società moderna.

Analiticamente, il fatto stesso che l'azione sia orientata al raggiungimento di un fine induce una valutazione su quanto e come sia riuscita nel suo intento, e ciò vale anche, *mutatis mutandis*, per la relazione tra azione e implementazione del modello latente. Questo porta logicamente allo strutturarsi di una stratificazione (o meglio: di una serie di stratificazioni parallele) che riflette "la graduatoria delle unità di un sistema sociale secondo gli standard del sistema di valori condiviso" (Parsons 1953c, pp. 386-388). In una società aperta e fondata sull'*achievement* e la realizzazione, come la società moderna, il fuoco primario della stratificazione è assunto dal sistema adattivo e dalla struttura delle occupazioni (p. 399), luogo in cui le possibilità di successo e insuccesso aumentano vertiginosamente. Ciò entra in tensione con la base universalistica del sistema dei valori, la presunzione dell'uguaglianza tra tutti i membri della comunità societaria. Parsons vede la discrasia tra uguaglianza formale e disuguaglianza sostanziale appunto come una questione integrativa che può essere risolta su più di un livello strutturale.

Il primo passo sta nell'istituzionalizzazione del doppio meccanismo delle pari opportunità e della funzionalizzazione delle disuguaglianze. In questo senso "il modello basilare dell'uguaglianza dello status di appartenenza crea una presunzione contraria all'introduzione di disuguaglianze che non siano funzionali al sistema" (Parsons 1970b, p. 357). Con una formulazione molto simile a quella del secondo principio di Rawls, Parsons sostiene che, una volta realizzata una condizione di pari opportunità, il meccanismo deve poter ripartire i beni differenzialmente secondo il vantaggio che l'intera collettività ne trae. Se ciò è vero, allora lo squilibrio, per esempio, tra il potere politico a disposizione di chi ricopre una carica elettiva e quello, tendente a zero, di cui può valersi il privato cittadino non riflette alcuna "essenza" o caratteristica intrinseca dei due, "ma è una condizione fondamentale dell'effettività collettiva e dunque uno dei punti caldi dei problemi di legittimazione" (p. 369). Secondo il *principe Talcott*, le istituzioni rappresentative non sono una finzione che nasconde la "concentrazione di potere nelle mani

di un piccolo gruppo di persone, relativamente ben integrato, che occupa i 'posti di comando' istituzionali della società"[13]. In realtà, attraverso le istituzioni rappresentative, vera e propria eredità della Rivoluzione francese, il potere passa nelle mani del popolo e contemporaneamente *giustifica le differenze esistenti*, proprio perché il popolo è in condizioni e di scegliere liberamente la *leadership* che può meglio realizzare i fini della collettività, tra i quali le distribuzioni ritenute giuste (Parsons 1971a, pp. 126-130). Per questo il potere legislativo – che occupa la casella I del sottosistema politico e quindi si pone come luogo dell'interscambio tra esso e la comunità societaria – prende le proprie decisioni, che hanno forma di legge, in stretto contatto con l'opinione pubblica e gli "elementi interessati della comunità". Se il processo, nelle sue articolazioni, funziona, ne risultano giustificate due aree di uguaglianza e due aree di disuguaglianza. I diritti fondamentali e lo status di appartenenza devono essere uguali per tutti, mentre la valutazione della *performance* e il nesso potere/responsabilità pubblica possono costituire criteri validi di stratificazione (Parsons 1970b, p. 370).

Il diritto di voto restituisce anche un'immagine tangibile e articolata della differenziazione tra sistema politico e comunità societaria. In primo luogo, il voto come *scelta* tra due o più candidati segna la fine del legittimismo e l'entrata in scena dell'opposizione democratica. Ciò significa che si può fare parte della medesima comunità societaria e contemporaneamente avere idee molto diverse su come indirizzare e allocare le risorse collettive nel perseguimento degli obiettivi sistemici. Parsons ritiene che i due partiti del sistema americano siano realmente alternativi: il partito repubblicano, scrive, è da sempre la coalizione che premia la libera iniziativa in economia e quindi tende a riservare al governo un ruolo di garanzia del sistema, mentre i democratici hanno una concezione più interventista dello Stato che si concretizza in concrete misure di sostegno del reddito e nella creazione di servizi sociali di *welfare*. La democrazia, realizzando la separazione tra appartenenza e idee politiche, permette a un'opposizione "costituzionale" di "sopravvivere" alla sconfitta e

di criticare l'operato del governo del giorno nella prospettiva di sostituirlo alla scadenza elettorale seguente (Parsons 1999, p. 13; Bortolini 1999).

Lo spettro delle posizioni politiche moderne, tratteggiato nel *paper* su *Cleavage and Conflict in Modern Type Societies*, conferma questo quadro: Parsons (1974l, pp. 5-8) vede un centro costituzionale diviso tra i due partiti tradizionali, *liberal* e conservatori, e due estreme, una destra e una sinistra, che sono lontane dal centro e presentano una serie impressionanate di similarità. Una prima differenza riguarda gli attori collettivi a cui si attribuisce la titolarità dell'azione politica: la destra indica il popolo – Parsons cita l'esempio del *Volk* nazista –, la sinistra la classe (o le classi), mentre il moderatismo attribuisce il primato ai partiti che si confrontano nella competizione elettorale – e dunque accettano pienamente di agire all'interno di una cornice costituzionale stabile, come mostrerò tra poco. Divergono su linee simili le matrici strutturali e le forme di solidarietà che rappresentano l'orizzonte della progettualità politica: mentre il centro si attesta sul connubio "industriale" di divisione del lavoro e solidarietà organico-funzionale, le estreme abbracciano modelli basati sulla solidarietà meccanica, e quindi sull'omogeneizzazione della società, che differiscono però nell'accento complessivo – la sinistra è per una società tanto individualista da rasentare il limite dell'anarchismo e la realizzazione di una forma pura di *Gesellschaft* (Parsons pensa probabilmente all'estinzione dello Stato di marxiana memoria), mentre la destra è per un ritorno romantico alla comunità di sangue e dunque al modello della *Gemeinschaft*. L'accento delle morali politiche, infine, vede ancora una volta una polarizzazione tra il centro impegnato su una etica della responsabilità e le estreme, che prediligono l'azione senza compromessi della *Gesinnungsethik*.

In realtà una polarizzazione di questo tipo diventa possibile solo se il simbolo dell'integrazione politica della società non sono più persone o gruppi specifici, o l'eccellenza che essi dovrebbero rappresentare (Parsons 1999, p. 14), ma piuttosto un ordinamento costituzionale che incorpora in sé i

principi fondamentali attorno a cui ruota l'integrazione sociale più ampia e dunque sia la possibilità di salire legittimamente al governo sia la facoltà, altrettanto legittima, di opporsi a esso. Per questo è improbabile che possano sopravvivere, al di là dei proclami della lotta ideologica e politica, partiti di destra e di sinistra che si pongono esplicitamente in contrasto con il dettato della costituzione – ed è per questo che nella "società guida" statunitense i movimenti fascisti, socialisti e comunisti non hanno mai avuto successo. In comunità fortemente differenziate la funzione di segnalare esplicitamente la struttura delle posizioni di autorità e i loro limiti, una funzione che precede logicamente il concreto funzionamento della macchina politica, non può essere affidata all'impegno di valore diffuso e viene depositata in un documento specifico – o in una serie di documenti, come accade nel Regno Unito, dove non esiste una costituzione unitaria ma un complesso di costumi e norme stratificate dalla tradizione – al quale si può fare riferimento per risolvere le controversie istituzionali e le contrapposizioni tra comunità societaria e sistema politico. Il *giusto*, si direbbe con una formula assai nota, si differenzia dal *bene* e assume una rilevanza altrettanto centrale.

Nel disegnare le strutture dell'autorità, le costituzioni moderne indicano una serie di *procedure*: la legittimazione si ricolloca a questo livello, ed è la corretta applicazione di una serie di passaggi costituzionalmente e normativamente prefissati a dare alla *leadership* la facoltà di utilizzare il potere *on behalf of society*. L'organizzazione dell'azione politica si concentra attorno alle procedure e si spiega grazie a esse: i partiti esistono per strutturare le preferenze dei votanti in relazione alle azioni politiche che la matrice costituzionale rende possibili. Essi rappresentano di fatto delle identità che esistono solo al momento del voto o, più generosamente, solo in relazione all'esistenza del sistema politico democratico – questo spiega perché i partiti politici possono sì avere relazioni con le formazioni politiche di altri Paesi, ma devono tuttavia rimanere saldamente legati al contesto nazionale: ogni deviazione da questa norma, come accadeva nel caso del Partito comunista americano, rappresenta una sfida a quel-

l'ordinamento legittimo, costituito su base strettamente nazionale, al quale i partiti ancor più che i cittadini devono incondizionata ed esclusiva lealtà (p. 15). La segretezza e l'uguaglianza dell'esercizio del voto, infine, sono meccanismi intesi a separare quanto più possibile l'attività politica del singolo cittadino dalle influenze degli altri ruoli e delle appartenenze. Ciò non equivale a dire che sociologicamente ogni individuo sia completamente libero da condizionamenti ma solo che formalmente e politicamente gli viene assicurato il diritto di esprimere in piena autonomia il giudizio politico.

Il discorso sulle disuguaglianze economiche tocca infine la terza componente della cittadinanza – quella sociale, "la più fondamentale" (Parsons 1971a, p. 132), che riguarda la distribuzione delle risorse necessarie a una competizione sociale equa –, che si inserisce perfettamente nello schema come conseguenza dell'estensione dei diritti politici e, quindi, della capacità di influenzare e dirigere il governo da parte della società civile nella sua declinazione specificamente individuale. Se è vero che l'uguaglianza di opportunità è l'altro valore fondamentale istituzionalizzato dalla Rivoluzione francese, la componente sociale rappresenta il luogo in cui la comunità societaria "definisce e presenta [i] criteri per l'allocazione alla comunità nel suo insieme e a suoi diversi sottosettori" delle risorse finanziarie e dei servizi (sanità, educazione) necessari agli individui per poter sfruttare le opportunità e "funzionare" correttamente (Parsons 1965a, p. 123). In quanto aspetto esclusivamente "economico"[14], la componente sociale è enormemente più generalizzata e disponibile (profana?) delle altre due e tutto sommato non è nemmeno assimilabile a essi: non è un "diritto". Infatti, se i diritti civili sono rigidamente definiti e quelli politici dipendono di fatto dalla struttura del sistema – e essi, almeno nella liberaldemocrazia rappresentativa, hanno raggiunto il loro culmine –, gli *entitlement* sociali seguono fluidamente il mutare delle strutture occupazionali e le esigenze di consumi e formazione. Nel sostenere la necessità della componente sociale della cittadinanza, Parsons concretizza nella propria teoria dell'integrazione della società moderna lo spirito del New

Deal mettendo in guardia le strutture della comunità societaria dai pericoli del libero gioco delle forze di mercato[15], e contemporaneamente mostra come la decisionalità del sistema politico si trovi limitata dal gioco delle norme e dei valori che deve realizzare e dallo specifico contenuto individualistico dei valori della modernità.

Sul filo del rasoio

Per l'individuo concreto l'istituzionalizzazione del complesso valoriale dell'universalismo performativo presenta luci e ombre. Anzi, come mostrerò tra un attimo, ogni singolo aspetto del processo di modernizzazione si presenta *a Parsons* come un fenomeno irrimediabilmente ambivalente e paradossale[16]. Da una parte le opportunità si accrescono, le frustrazioni e le tensioni dovute all'inclusione differenziale di una società castale o stratificata si allentano, l'esistenza diventa flessibile e si libera dalle pastoie dell'ascrizione. Dall'altra parte, benché la posizione dei valori interiorizzati rimanga salda – per definizione il modello analitico delle relazioni tra sistema culturale e personalità non è soggetto a mutamenti –, il livello di generalità delle prescrizioni si eleva drammaticamente. Il punto di vista del *principe Talcott* è del tutto evidente nella discussione sulla *Folla solitaria* di David Riesman (1950)[17]. La transizione da individuo tradizionale a soggetto autodiretto, a persona eterodiretta viene reinterpretata da Parsons come progressiva astrattizzazione del controllo sociale:

> Ciò che viene interiorizzato non sono più le specifiche procedure da seguire, ma alcuni *criteri più generalizzati* per la scelta di procedure specifiche (Parsons 1961l, p. 200).

Il modello ha due componenti. Da un lato le situazioni di vita, che l'individuo esperisce sempre attraverso una *performance* di ruolo, si specificano e si parcellizzano, e ciò moltiplica i corsi d'azione possibili. Dall'altro le opzioni valutative assumono un carattere più indefinito e trascendentale. Il

movimento comporta dunque la specificazione dei corsi d'azione *e* la generalizzazione dei criteri di scelta, e richiede al contempo il continuo concorso dell'individuo come soggetto della decisione: "È lasciato all'unità decidere il 'cosa', nel senso di *come* procedere nel perseguimento di un fine". Poiché il successo si misura soprattutto nel campo professionale, l'individuo si trova a rispondere a una serie di richieste davvero inedite: un alto grado di *expertise* sul piano tecnico e scientifico diventa un requisito di base per qualunque occupazione, così come la capacità di assumersi responsabilità per conto dell'organizzazione di appartenenza e un atteggiamento positivo nei confronti degli *stress* integrativi che la differenziazione comporta (p. 208; Parsons 1946b, p. 175). Visto con gli occhi degli individui il processo è un ripetuto e martellante invito all'individuazione, a rendersi più competenti e flessibili, ad assumersi più oneri, a essere più affidabili[18].

I processi educativi, e segnatamente la socializzazione primaria che avviene nel contesto familiare, devono accomodare, accompagnare e rafforzare tale processo. Al livello della relazione tra genitori e figli ciò provoca un ulteriore paradosso. Poiché si troverà in "situazioni che sono caratteristicamente *non strutturate* rispetto ai sistemi sociali precedenti" (Parsons 1961l, pp. 214-215), il bambino dev'essere educato a essere autonomo, e quindi i genitori non possono proporsi come modelli rigidi e "completi"; devono invece garantire ai figli un ampio spazio di libertà, lasciando molti vuoti e vincolando la propria approvazione ai loro successi e ai risultati delle loro azioni. Dall'altra parte, la famiglia è una struttura intrinsecamente diffusiva, in cui l'amore e l'affetto non possono essere subordinati a valutazioni meritocratiche, anche perché, se deve funzionare come volano per l'individualizzazione dei "non-maturi", l'affettività deve raggiungere un grado di intensità assolutamente sconosciuto alle formazioni sociali-storiche precendenti. Come l'elastico di una fionda, per lanciare il suo proiettile il più lontano possibile l'affetto dei genitori verso i figli deve tendersi fino quasi a toccare il punto di rottura (pp. 215-216).

E tuttavia, il processo di individuazione incrementa tangibilmente il rischio di un contraccolpo negativo sulla struttura psichica. Una volta che l'attore sociale si vede come individuo, infatti, egli agisce come tale. Come si diceva in apertura, il fatto che l'individuo sia una "invenzione" della società non equivale a dire che non esiste. Esiste, eccome, nelle conseguenze dell'istituzionalizzazione e dell'interiorizzazione dell'individualismo: se si pensa come individuo, libero da legami e dotato di diritti e libertà, agisce di conseguenza, anche se – genealogicamente – è un prodotto della società. Ma non lo sa, e anche quando lo sa (perché i sociologi e gli storici lo ripetono senza requie) è come se non lo sapesse. Fa. Decide. Rischia. Sbaglia.

Ecco: l'individuo sbaglia, sempre più spesso e sempre più radicalmente. Paga il prezzo del suo successo quando si trova sprovvisto di precise linee guida per l'azione. In un'altra (e precedente) formulazione del tema della generalizzazione del controllo Parsons lega esplicitamente la rarefazione delle norme all'emergere di una difficoltà psicologica:

> La complessità degli influssi che urgono su di lui è cresciuta enormemente, e in moltissimi casi la società non gli suggerisce un'unica definizione della situazione, convalidata nel suo stesso ambito, né modelli di comportamento approvati, bensì una quantità di possibili alternative il cui ordine di preferenza non è affatto chiaro. Il 'peso della decisione' è quanto mai grave (Parsons 1942c, p. 91).

L'individuo sperimenta in misura crescente due sentimenti negativi, assai stressanti. Il primo è il senso di inadeguatezza che accompagna i probabili e ripetuti fallimenti cui va incontro chi è costretto continuamente a prendere decisioni all'interno di un ambiente complesso, opaco e poco conosciuto. L'esperienza vale sempre meno, la formazione è sempre più teorica – vale a dire: è anch'essa sempre più astratta e rarefatta (Parsons 1973e, pp. 225-232). La complessità delle situazioni e la rapidità del cambiamento condannano a una paradossale e cronica incompetenza, la qua-

le si scarica, è inutile dirlo, sull'esperienza immediata che l'individuo ha di sé come portatore di un fascio di ruoli sempre più complesso. Lo squilibrio che ne consegue può manifestarsi come indecisione paralizzante o, peggio, come espressività eccessiva e indeterminata (Parsons 1942c, p. 88).

L'individuo sperimenta poi un sentimento di ingiustizia ogni volta che pensa di non essere giudicato correttamente – cioè, secondo il plesso dei valori del moderno, in maniera equanime e meritocratica. Il punto è che, al di là della possibilità di una patologia soggettiva, è *la forma stessa della struttura sociale* a produrre incessantemente la tensione. La necessità di trasmettere nel corso della socializzazione primaria modelli generalizzati di valore che lasciano per definizione un'ampia discrezionalità d'applicazione si scontra con la necessità di conferire senso all'attribuzione delle sanzioni. In altre parole: delusioni e umiliazioni sono all'ordine del giorno quando non si riesce a scorgere alcuna "coerenza tra i criteri [valutativi] prospettati" durante la socializzazione e "le applicazioni di essi da parte degli adulti" e degli altri attori sociali individuali e collettivi (Parsons 1946b, p. 160). Dopotutto, "ciò che le persone vogliono al massimo livello è essere ascoltate, amate, approvate e stimate" (Parsons 1951l, p. 150). E invece, anche quando il processo è perfettamente integrato e si realizza secondo le premesse, i *pattern* simbolici si sono a tal punto assottigliati che la loro applicazione nelle situazioni concrete è quasi incomprensibile. Si pensi alla difficoltà di accertare la propria posizione sulla scala della stratificazione sociale e nella gerarchia che esprime il contributo di ogni membro della società al raggiungimento dei fini collettivi. Nella fase più matura della modernità il centro è occupato dal simbolo astratto del *successo*, soprattutto in campo economico e professionale. Il continuo confronto differenziale di attività e risultati difficilmente raffrontabili per vie dirette viene mediato dal denaro (Parsons 1940b, pp. 83-85), che però restituisce all'attore informazioni troppo semplificate e assai povere di significato – nei termini della tesi dell'*Etica protestante*, l'ironia è evidente.

D'altronde, le vie di fuga non sono molte. Ci si può rifugiare nella malattia, in quella condizione di sospensione momentanea della quotidiana attività di ruolo (Parsons 1978d, p. 70) che permette una pausa dalla pressione sociale e dall'obbligo della scelta. Nella relazione con il medico l'individuo "collabora" eseguendo le indicazioni di un professionista che, per statuto, è interessato al suo benessere e alla sua guarigione come fini di una piccola "comunità", del sistema sociale della relazione medico-paziente (Parsons 1964m, p. 338). Anche qui bisogna dare prova di buona volontà, dimostrando innanzitutto di non essere responsabili della propria condizione e facendo di tutto per uscirne (Parsons 1978d, pp. 76-77). E tuttavia, forse proprio perché la relazione tra medico e paziente non è che una declinazione concreta e visibile dei meccanismi di controllo sociale, la malattia potrebbe non essere del tutto negativa, potrebbe non essere, paradossalmente, del tutto indesiderabile. Alcuni non vogliono guarire. Vogliono qualcuno che ripeta incessantemente: *questo* è il *tuo* problema, prenditene cura (Manfré 2000).

Un'altra via d'uscita, che Parsons ritiene sempre meno disponibile, passa attraverso l'identificazione con un movimento comunitarista, totalitario, *regressivo*. Nello schema evolutivo di Parsons, il fondamentalista è colui che oppone resistenza al processo di generalizzazione in quanto il suo impegno si focalizza su valori più specifici di quelli istituzionalizzati nella società più ampia – il suo piano di generalità è inferiore a quello complessivo. E dunque, "per il fondamentalista, la richiesta di una maggiore generalità negli *standard* valutativi si trasforma nella richiesta di abbandonare i 'veri' impegni" (Parsons 1966a, p. 48). Questa forma di assolutismo morale accomuna non solo i movimenti fascisti, il comunismo, i fondamentalismi religiosi e quelli a sfondo etnico, ma anche le correnti principali della cosiddetta "controcultura" espressiva (Parsons 1942c; 1945a; 1971b) e tutti i casi in cui l'individuo aderisce a una collettività totalizzante a cui demanda, in qualche modo, le proprie decisioni.

È come se *la società più società*, quella che raggiunge un inedito livello di capacità adattiva, perdesse d'improvviso la propria ragion d'essere, cioè selezionare, strutturare e consolidare complessi di aspettative istituzionalizzate utili per orientarsi nelle situazioni concrete in cui si svolge la vita con gli altri. *Norme sociali*. La società che si fonda sull'individuo e sulla sua dis-sociazione dall'altro non sembra più in grado di intervenire efficacemente nella riduzione della complessità delle situazioni di doppia contingenza. La modernità adattiva dell'universalismo di realizzazione pare allora sottostare a quella *catastrofe del senso* che caratterizzava lo stato di natura hobbesiano. Tutti i fini sono, per principio e almeno inizialmente, legittimi: non è come dire che, osservando la società dall'alto, i fini sono distribuiti casualmente e imprevedibilmente? E il valore accordato alla realizzazione in rapporto al perseguimento dei fini delle *unità* non equivale forse alla definitiva strumentalizzazione reciproca degli attori sociali? Il ribaltamento delle premesse dell'individualismo "positivo" del protestantesimo della *Beruf* e dei primi *business man* americani è evidente, palese, visibile. È sotto gli occhi di tutti. Non è strano, quindi, che la società nel suo complesso venga svalutata non solo in favore dell'individuo, della sua libertà e della sua creatività, ma anche di relazioni *spontanee* oppure *iper*strutturate che sembrano in grado, nell'immediato, di sostituire adeguatamente le fredde e insensate gabbie d'acciaio della modernità.

Ma cosa vedono gli occhi del *principe Talcott*? Come ho detto, Parsons vede perfettamente l'apparente ribaltamento delle premesse religiose e morali della modernità e i suoi esiti ambivalenti e paradossali. E tuttavia, rimane assolutamente convinto della capacità di ripresa e della forza espansiva della società americana – espansiva verso l'interno, in termini di integrazione, e verso l'esterno, nella sua capacità di fungere da traino per le altre società occidentali. È un sincero ottimismo che scaturisce interamente dalle sue intime convinzioni *scientifiche*: che una società in cui l'individuo è spinto e obbligato a essere sempre più individuo, sempre più performante, sempre più "imprenditore di sé stesso", sempre più

a disposizione dell'altro, *è una necessità storica ed evolutiva che non può essere negata né rovesciata*. È evidente che lo schema teorico del volontarismo, il primato del sottosistema di mantenimento del modello e il tracciato evolutivo della generalizzazione dei valori permettono a Parsons di tenere separata l'anomia, cioè l'effettiva mancanza di criteri di orientamento, dalla generalizzazione dei simboli valutativi. L'evolversi del discorso nei trent'anni che separano i saggi sui movimenti fascisti e l'aggressività nella società occidentale dalle considerazioni su Riesman, sulla secolarizzazione in America o sulla "rivoluzione espressiva" del Sessantotto lo mostra in maniera cristallina. Mentre nei primi l'analisi è piuttosto tagliente e si concentra sull'anomia, intesa come "mancata integrazione (…) fra molti individui e i modelli istituzionalmente costituiti" (Parsons 1942c, p. 87), nei saggi degli anni Settanta la rarefazione dei valori societari si accompagna sempre a una sottolineatura della "tenuta" non solo dei processi di interiorizzazione e istituzionalizzazione, ma anche, più concretamente, dei valori puritani da cui emerge la *forma* della società americana, prima, e occidentale, poi. Sebbene mondanizzata, depurata, scavata e assottigliata fino a essere quasi irriconoscibile, l'etica protestante non è morta.

Il cerchio si chiude con l'*enshrinement* dell'individualismo istituzionalizzato come descrizione viabile e assolutamente indispensabile della modernità e del suo individuo. Espressamente costruito *contro* l'utilitarismo, l'individualismo istituzionalizzato si propone come una "concezione più ampia dell'autorealizzazione dell'individuo in una situazione sociale in cui l'aspetto della solidarietà è importante almeno tanto quanto l'interesse personale, nel senso proprio dell'utilitarismo" (Parsons 1974b, p. 321; 1979b). Per la teoria dell'azione individuo e solidarietà non sono più alternative sensate, e la possibilità che il modello universalistico di realizzazione si trasformi davvero in immunizzazione e svuoti dall'interno la relazione sociale e l'indisponibile *communitas* non sfiora nemmeno lontanamente l'immaginazione del *principe Talcott*.

Ma ne ho già parlato diffusamente, e non intendo discutere dell'ottimismo di Parsons né delle radici culturali del-

la sua sociologia né, ancora peggio, avanzare una qualche critica esterna alle sue idee[19]. Basti dire, per concludere, che con quest'ultimo *servizio* Parsons si offre di salvare definitivamente la modernità da sé stessa, e di riconciliarla con la sociologia. Le consegna una descrizione più adeguata, un'immagine in cui l'individuo è necessario, è un valore positivo, è forte abbastanza da reggere le tensioni e può superare, facendo appello alle risorse culturali della tradizione cristiana (Parsons 1971b, pp. 344-346), le difficoltà che essa incontra sul suo straordinario e inesplorato cammino. Non che il sociologo ambisca a diventare, anche lui, uno di quei professionisti dello *spiritual counseling* che vede senza alcuna ironia profilarsi all'orizzonte (Parsons 1960c, p. 318). Indubbiamente però la sua *Beruf* lo spinge a tutti i costi a giocare un ruolo, a *fare la sua parte* nel quadro di una condizione umana che non si lascia ridurre a teatrino morale – i "buoni" contro i "cattivi" –, ma trascende ogni limite in "una lotta per la 'salvezza', l''illuminismo', il 'progresso' o la 'comunità' in cui molti, o forse tutti i partecipanti sono stati e sono implicati in conflitti e dilemmi tragici" (Parsons 1971b, p. 345). Con buona pace di chi preferisce la modesta lettura dei manuali a idee straordinarie e coraggiose, ancorché spesso "sbagliate", che dovremmo poter pensare più liberamente.

[1] Ripercorro rapidamente le tappe strutturali del processo di modernizzazione facendo riferimento quasi esclusivo a *The System of Modern Societies* (Parsons 1971a).

[2] Si veda il paragrafo sulla delimitazione parsonsiana della sociologia nel capitolo secondo, *supra*.

[3] Perché, naturalmente, la ragione cognitiva astratta non è una prestazione di ogni individuo concreto, bensì una logica impersonale. Si ricordi la lettura durkheimiana dell'individualismo morale, che Parsons (1979f, p. 39) riprende quasi letteralmente.

[4] È quindi presente fin dall'inizio un enorme privilegio evolutivo: "Sembra ragionevole suggerire che uno dei vantaggi decisivi della sintesi cristiana sta nel fatto che essa [porta] con sé la base valoriale e, almeno parzialmente, normativa di un modello per una stabile organizzazione collettiva che è indipendente dalla società in cui si è sviluppato" originariamente (Parsons 1971c, p. 317).

[5] Questa formulazione non è tanto diversa da quella che troviamo in un saggio del 1953 sulla teoria della stratificazione sociale: "Il sistema di fini primario consiste nella massimizzazione della produzione di proprietà di valore e di progressi culturali che possono facilitare il conseguimento delle finalità legittime delle unità" (Parsons 1953c, p. 415). L'interpretazione dei valori moderni, e specificamente americani, è in assoluto uno degli aspetti più stabili del pensiero di Parsons.

[6] Non sembri una contraddizione affermare che l'interpretazione di Parsons come un teorico profondamente individualistico è corretta, dopo che dalla prima pagina ho sostenuto che la teoria dell'azione si configura come il tentativo più elaborato e stringente di fondare una teoria sociale non individualistica. Le due affermazioni sono del tutto compatibili, in quanto François Bourricaud ha in mente, oltre ai critici della linea di Dennis H. Wrong (1961) e della concezione ultrasocializzata dell'uomo, anche il rischio di reificazione della società presente in Durkheim. Nel capitolo terzo, *supra*, ho mostrato come il fatto che le norme e i valori interiorizzati (il "sociale" di Parsons) precedano ogni singolo attore umano che viene (sempre in maniera idiosincratica) socializzato a essi non significa che essi siano indipendenti dall'azione, né genealogicamente né per la loro esistenza continuata. Ma si veda la discussione che segue.

[7] Immanuel Kant il primo, Émile Durkheim il secondo, Heinz von Foerster il terzo.

[8] Espressa chiaramente nel saggio *Equality and Inequality in Modern Society* (Parsons 1970b), che Bourricaud cita a sostegno della propria lettura critica. Si veda anche la conclusione del capitolo quarto, *supra*, per l'illustrazione delle fasi evolutive della morale secondo Parsons, evoluzione che culmina appunto in uno schema astratto e generale che conferisce la libertà (e il dovere) della decisione all'individuo.

[9] Rimando ovviamente al capitolo primo, *supra*.

[10] Le virgolette sono d'obbligo, visto l'uso disinvolto che Elias fa delle categorie freudiane.

[11] Il punto viene rimarcato da Antonio Roversi (1988) nell'introduzione all'edizione italiana del *Processo di civilizzazione*. L'idea di un confronto Parsons-Elias l'ho presa da Roberto Esposito (2004, pp. 44-45).

[12] Le virgolette sono d'obbligo in quanto non è affatto detto quale sia il livello "giusto" per l'istituzione di una comunità societaria *generale*, rispetto alla quale le appartenenze di gruppo sono "parziali". Qui Parsons dà indubbiamente per scontato il principio di nazionalità e lo traduce in senso astratto, una mossa che, da una parte, è stata notata dai commentatori (per esempio Buxton 1985 e, naturalmente, Elias 1969a, del quale ho parlato nell'*excursus* del capitolo terzo, *supra*) e, dall'altra, è stata rilanciata ultimamente da Jürgen Habermas (1992a; Habermas 1992b) più o meno negli stessi termini.

[13] È la tesi di Mills criticata in Parsons 1957a, p. 242.

[14] Tanto che Parsons (1970a, p. 251, corsivo mio) scrive che "la componente *sociale* appartiene principalmente all'area della sociologia economica ed è conosciuta piuttosto bene".

[15] Rimane vero comunque che l'analisi della differenziazione tra sistema economico e comunità societaria è, nell'opera di Parsons, la meno sviluppata, come sostengono Jean Cohen e Andrew Arato (1992, pp. 128-129).

[16] Mi rifiuto di perdere tempo a demistificare la figura del "Parsons ottimista" cieco ai problemi e alle ambivalenze della modernità di tanta critica di serie B. Basti dire che se da una parte un fondo ottimistico è innegabile, dall'altra le analisi di Parsons sono letteralmente eccezionali per come i concetti analitici vengono combinati con le osservazioni empiriche nella diagnosi dei problemi sociali attuali e potenziali, intesi sempre in termini di integrazione. Al di là della giustezza della costruzione analitica, che non mi interessa, la sua applicazione ai fenomeni concreti permette a Parsons di predisporre osservazioni critiche che al 99% sono leggibili in termini strettamente scientifici. Credo che si possa tranquillamente concedere all'uomo-Talcott-Parsons il restante 1%.

[17] Alla quale ho già accennato alla fine del capitolo secondo e, dal punto di vista analitico, alla fine del capitolo quarto, *supra*.

[18] Non sfugge il parallelo con quanto detto su Elias nell'*excursus* in questo capitolo, *supra*.

[19] Ho già affrontato, molto sinteticamente, la questione delle radici insieme a Massimo Rosati qualche anno fa (Bortolini, Rosati 2002). Nella bibliografia della letteratura secondaria (in appendice alla traduzione italiana di Parsons 1961b) si possono trovare fior fiore di saggi storici e ricostruttivi che spiegano il rapporto tra l'opera di Parsons e il suo *background* protestante (soprattutto: Nielsen 2001 e Wearne 1989), importante almeno quanto le origini ebraiche di *David* Émile Durkheim (Rosati 2005). Ho abbracciato un punto di vista più critico in Bortolini 2002 e in Bortolini 1999, due saggi che hanno però un taglio teorico-politico più che sociologico. Rimando comunque all'ultimo paragrafo del capitolo primo, *supra*, per una discussione dell'*immunità necessaria* di Parsons in termini filosofico-politici.

Bibliografia degli scritti di Talcott Parsons
a cura di Giuseppe Sciortino e Matteo Bortolini

Rispetto all'edizione precedente (pubblicata in appendice alla traduzione italiana di Parsons 1961b), la presente versione della bibliografia comprende qualche aggiunta e correzione. Per quanto riguarda le opere ripubblicate più volte e/o tradotte, i riferimenti di pagina riportati nel testo si riferiscono alla versione effettivamente utilizzata – di qui i vari riferimenti di pagina nella bibliografia.

Abbreviazioni usate nella bibliografia:

ATHC – 1978, *Action Theory and The Human Condition*, New York, The Free Press.
EE – 1991, *The Early Essays*, a cura di C. Camic, Chicago, The University of Chicago Press.
EST – 1949, *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, Glencoe Ill., The Free Press.
ESTRE – 1954, *Essays in Sociological Theory Pure and Applied* (revised edition), Glencoe Ill., The Free Press.
OISE – 1982, *On Institutions and Social Evolution*, a cura di L. H. Mayhew, Chicago-London, The University of Chicago Press.
PSS – 1969, *Politics and Social Structure*, New York, The Free Press.
SPMS – 1960, *Structure and Process in Modern Society*, New York, The Free Press.
SSEAT – 1977, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York, The Free Press.
SSP – 1964, *Social Structure and Personality*, New York, The Free Press.
STMS – 1967, *Sociological Theory and Modern Society*, New York, The Free Press.
TPR – 1999, *The Talcott Parsons Reader*, a cura di B. S. Turner, Oxford, Blackwell.

1928, *"Capitalism" in Recent German Literature: Sombart and Weber*, «Journal of Political Economy», 36, pp. 641-661 [ripubblicato in EE, pp. 3-37].
1929, *"Capitalism" in Recent German Literature: Sombart and Weber* II, «Journal of Political Economy», 37, pp. 31-51.
1930a, *Review of Modern Capitalism: Its Origin and Development, by Henri See*, «Journal of Political Economy», 38, pp. 364-366 [ripubblicato in EE, pp. 39-40].

1930b, "*Preface*", in M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. di T. Parsons, New York, Scribner's, pp. IX-XI.
1930c, "*Jean Calvin*", in *Encyclopedia of the Social Sciences*, Glencoe Ill., The Free Press, vol. 3, pp. 151-153 [ripubblicato in EE, pp. 41-43].
1931, *Wants and Activities in Marshall*, «Quarterly Journal of Economics», 46, pp. 101-140.
1932a, *Ferdinand Tönnies' Einführung in die Soziologie*, «Sociologus», 8, 2, pp. 124-126 [ripubblicato in EE, pp. 97-99].
1932b, *Economics and Sociology: Marshall in Relation to the Thought of His Time*, «Quarterly Journal of Economics», 46, pp. 316-347.
1933a, "*Thomas Robert Malthus*", in *Encyclopedia of the Social Sciences*, Glencoe Ill., The Free Press, vol. 10, pp. 68-69 [ripubblicato in EE, pp. 101-104].
1933b, "*Vilfredo Pareto*", in *Encyclopedia of the Social Sciences*, Glencoe Ill., The Free Press, vol. 11, pp. 576-578 [ripubblicato in EE, pp. 105-108].
1934a, *Some Reflections on "The Nature and Significance of Economics"*, «Quarterly Journal of Economics», 48, pp. 511-545 [ripubblicato in EE, pp. 153-180].
1934b, "*Samuel Smiles*", in *Encyclopedia of the Social Sciences*, Glencoe Ill., The Free Press, vol. 4, pp. 111-112 [ripubblicato in EE, pp. 45-46].
1934c, "*Service*", in *Encyclopedia of the Social Sciences*, Glencoe Ill., The Free Press, vol. 13, pp. 672-674 [ripubblicato in EE, pp. 47-50].
1934d, "*Thrift*", in *Encyclopedia of the Social Sciences*, Glencoe Ill., The Free Press, vol. 14, pp. 623-626 [ripubblicato in EE, pp. 51-56].
1934e, "*Society*", in *Encyclopedia of the Social Sciences*, Glencoe Ill., The Free Press, vol. 14, pp. 225-231 [ripubblicato in EE, pp. 109-121].
1934f, *Sociological Elements in Economic Thought I*, «Quarterly Journal of Economics», 49, pp. 414-453 [ripubblicato in EE, pp. 181-229].
1935a, *The Place of Ultimate Values in Sociological Theory*, «International Journal of Ethics», 45, pp. 282-316 [ripubblicato in EE, pp. 231-258 e in OISE, pp. 76-92].
1935b, *Sociological Elements in Economic Thought II*, «Quarterly Journal of Economics», 49, pp. 646-667.
1935c, *H. M. Robertson on Max Weber and His School*, «The Journal of Political Economy», 43, pp. 688-696 [ripubblicato in EE, pp. 57-65].
1936a, *Pareto's Central Analytical Scheme*, «Journal of Social Philosophy», 1, pp. 244-262 [ripubblicato in EE, pp. 133-150].
1936b, *Review of Max Weber's "Wissenschaftslehre"*, «American Sociological Review», 1, pp. 675-681 [ripubblicato in EE, pp. 123-131].
1936c, "*On Certain Sociological Elements in Professor Taussig's Thought*", in J. Viner, a cura, *Explorations in Economics*, New York, McGraw-Hill, pp. 359-379 [ripubblicato in EE, pp. 259-278].

1936d, *Review of Amintore Fanfani's "Catholicism, Protestantism, and Capitalism"*, «Annals of the American Academy of Political and Social Sciences», 187, p. 215.
1937a, *The Structure of Social Action*, New York, McGraw-Hill; trad. it. 1962, *La struttura dell'azione sociale*, Bologna, il Mulino (seconda edizione: 1986, con "*Introduzione all'edizione italiana*" di G. Poggi).
1937b, *Review of Economics and Sociology*, «American Journal of Sociology», 42, pp. 477-481 [ripubblicato in EE, pp. 279-283].
1937c, *Education and the Professions*, «International Journal of Ethics», 47, pp. 365-369.
1938a, *The Role of Theory in Social Research*, «American Sociological Review», 3, 1, pp. 13-20 [ripubblicato in OISE, pp. 65-75].
1938b, *The Role of Ideas in Social Action*, «American Sociological Review», 3, 5, pp. 653-664 [ripubblicato in EST, pp. 151-165 e in ESTRE, pp. 19-34].
1939a, *The Professions and Social Structure*, «Social Forces», 17, pp. 457-467 [ripubblicato in EST, pp. 185-199 e in ESTRE, pp. 34-50]; trad. it. 1956, "*Le professioni e la struttura sociale*", in *Società e dittatura*, Bologna, il Mulino, pp. 14-34.
1939b, *Auguste Comte*, «Journal of Unified Science», 9, pp. 77-83.
1940a, *The Motivation of Economic Activities*, «Canadian Journal of Economics and Political Science», 6, pp. 187-203 [ripubblicato in EST, pp. 200-217 e in ESTRE, pp. 50-68]; trad. it. 1956, "*La motivazione delle attività economiche*", in *Società e dittatura*, Bologna, il Mulino, pp. 35-58.
1940b, *An Analytical Approach to the Theory of Social Stratification*, «American Journal of Sociology», 45, pp. 841-862 [ripubblicato in EST, pp. 166-184 e in ESTRE, pp. 69-88].
1942a, "*The Sociology of Modern Antisemitism*", in I. Graeber, S. Henderson Britt, a cura, *Jews in a Gentile World*, New York, Macmillan, pp. 101-122; trad. it. 1994, "*La sociologia dell'antisemitismo moderno*", in *Comunità societaria e pluralismo*, Milano, Angeli, pp. 55-82.
1942b, *Democracy and Social Structure in Pre-Nazi Germany*, «Journal of Legal and Political Sociology», 1, 1, pp. 96-114 [ripubblicato in ESTRE, pp. 104-123 e in PSS, pp. 104-124]; trad. it. 1975, "*Democrazia e struttura sociale nella Germania prenazista*", in *Sistema politico e struttura sociale*, Milano, Giuffrè, pp. 91-111.
1942c, *Some Sociological Aspects of the Fascist Movements*, «Social Forces», 21, 2, pp. 138-147 [ripubblicato in ESTRE, pp. 124-141 e in PSS, pp. 82-97]; trad. it. 1956, "*Alcuni aspetti sociologici dei movimenti fascisti*", in *Società e dittatura*, Bologna, il Mulino, pp. 85-107; 1975, in *Sistema politico e struttura sociale*, Milano, Giuffrè, pp. 113-132.

1942d, *Propaganda and Social Control*, «Psychiatry», 5, 4, pp. 551-572 [ripubblicato in EST, pp. 275-309 e in ESTRE, pp. 142-176]; trad. it. 1956, "*Propaganda e controllo sociale*", in T. Parsons, *Società e dittatura*, Bologna, il Mulino, pp. 108-155.
1942e, *Review of "The Integration of American Society" by Robert C. Angell*, «American Journal of Sociology», 48, 2, pp. 251-254.
1942f, *Age and Sex in the Social Structure of the United States*, «American Sociological Review», 7, pp. 604-616 [ripubblicato in EST, pp. 218-232 e in ESTRE, pp. 89-103].
1942g, *Max Weber and the Contemporary Political Crisis*, «Review of Politics», 8, pp. 66-71, 155-172 [ripubblicato in PSS, pp. 82-97]; trad. it. 1975, "*Max Weber e la crisi politica contemporanea*", in *Sistema politico e struttura sociale*, Milano, Giuffrè, pp. 133-166.
1943, *The Kinship System in the Contemporary United States*, «American Anthropologist», 45, pp. 22-38 [ripubblicato in EST, pp. 233-250 e in ESTRE, pp. 177-196].
1944, *The Theoretical Development of the Sociology of Religion*, «Journal of the History of Ideas», 5, pp. 176-190 [ripubblicato in EST, pp. 52-66 e in ESTRE, pp. 197-211].
1945a, "*Racial and Religious Differences as Factors of Group Tension*", in L. Finkelstein et al., a cura, *Unity and Difference in the Modern World*, New York, Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Contribution to the Democratic Way of Life Inc., pp. 182-199; trad. it. 1994, "*Differenze di razza e di religione come fattori di tensione tra i gruppi*", in *Comunità societaria e pluralismo*, Milano, Angeli, pp. 93-110.
1945b, *The Problem of Controlled Institutional Change*, «Psychiatry», 8, pp. 79-101 [ripubblicato in EST, pp. 310-348, in ESTRE, pp. 238-274 e in PSS, pp. 125-157]; trad. it. 1975, "*Il problema del cambiamento istituzionale controllato*", in *Sistema politico e struttura sociale*, Milano, Giuffrè, pp. 167-206.
1945c, "*The Present Position and Prospects of Systematic Theory in Sociology*", in G. Gurvitch, W. E. Moore, a cura, *Twentieth Century Sociology*, New York, Philosophical Library, pp. 42-69 [ripubblicato in EST, pp. 17-41 e in ESTRE, pp. 212-237].
1946a, "*Population and Social Structure*", in D. G. Haring, a cura, *Japan's Prospect*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, pp. 87-114 [ripubblicato in ESTRE, pp. 275-297].
1946b, *Certain Primary Sources and Patterns of Aggression in the Social Structure of the Western World*, «Psychiatry», 10, pp. 167-181 [ripubblicato in EST, pp. 251-274 e in ESTRE, pp. 298-322]; trad. it. 1956, "*Di alcune fonti e forme di aggressione primarie nella struttura del mondo occidentale*", in T. Parsons, *Società e dittatura*, Bologna, il Mulino, pp. 156-188.

1946c, *The Science Legislation and the Role of the Social Sciences*, «American Sociological Review», 11, pp. 653-666.
1946d, *Some Aspects of the Relations between Social Science and Ethics*, «Social Science», 22, pp. 213-217.
1947a, *Science Legislation and the Social Sciences*, «Political Science Quarterly», 62, 2, pp. 241-249.
1947b, "*Introduction*", in M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Glencoe Ill., The Free Press, pp. 3-86 [ripubblicato in EST, pp. 67-150].
1947c, "*Intercultural Understanding and Academic Social Science*", in L. Bryson et al., a cura, *Approaches to Group Understanding*, New York, Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Contribution to the Democratic Way of Life Inc., pp. 221-244.
1948a, *The Position of Sociological Theory*, «American Sociological Review», 13, 2, pp. 156-171 [ripubblicato in EST, pp. 3-16].
1948b, "*Max Weber's Sociological Analysis of Capitalism and Modern Institutions*", in H. E. Barnes, a cura, *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 287-308.
1948c, *Sociology, 1941-46*, con B. Barber, «American Journal of Sociology», 53, pp. 245-257.
1949a, *Social Classes and Class Conflict in the Light of Recent Sociological Theory*, «American Economic Review», 39, pp. 16-26 [ripubblicato in ESTRE, pp. 323-336]; trad. it. 1956, "*Classi sociali e lotta di classe alla luce della teoria sociologica moderna*", in *Società e dittatura*, Bologna, il Mulino, pp. 189-204.
1949b, *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, Glencoe Ill., The Free Press; trad. it. parz. 1956, *Società e dittatura*, Bologna, il Mulino.
1949c, *The Rise and Decline of Economic Man*, «Journal of General Education», 4, pp. 47-53.
1949d, "*The Social Structure of the Family*", in R. Anshen, a cura, *The Family: Its Function and Destiny*, New York, Harper & Brothers, pp. 173-201.
1950a, "*The Institutionalization of Social Science and the Problems of the Conference*", in L. Bryson et al., a cura, *Perspectives on a Troubled Decade*, New York, Conference on Science, Philosophy and Religion in Their Contribution to the Democratic Way of Life Inc., pp. 221-244.
1950b, *Psychoanalisis and the Social Structure*, «The Psychoanalitic Quarterly», 19, pp. 371-384 [ripubblicato in ESTRE, pp. 336-347].
1950c, *The Prospects of Sociological Theory*, «American Sociological Review», 15, 1, pp. 3-16 [ripubblicato in ESTRE, pp. 348-369].
1950d, "*The Social Environment of the Educational Processes*", in AAAS, *Centennial*, Washington (D. C.), pp. 36-40.

1951a, *The Social System*, Glencoe Ill., The Free Press; trad. it. 1965, *Il sistema sociale*, Milano, Comunità, con "*Introduzione*" di L. Gallino.
1951b, *Graduate Training in Social Relations at Harvard*, «Journal of General Education», 5, pp. 149-157.
1951c, *Illness and the Role of the Physician: A Sociological Perspective*, «American Journal of Orthopsychiatry», 21, pp. 452-460 [ripubblicato in C. Kluckhohn, H. A. Murray, D. M. Schneider, a cura, 1953, *Personality in Nature, Society and Culture*, New York, Knopf, in TPR, pp. 101-108 e in OISE, pp. 145-156].
1951d, *Toward a General Theory of Action*, curato con E. A. Shils, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
1951e, "*Values, Motives, and Systems of Action*", E. A. Shils, in T. Parsons, E. A. Shils, a cura, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, pp. 47-243.
1951f, "*Some Fundamental Categories of the Theory of Action: A General Statement*", con E. A. Shils, G. W. Allport, C. Kluckhohn, H. A. Murray, R. R. Sears, R. C. Sheldon, S. A. Stouffer, E. C. Tolman, in T. Parsons, E. A. Shils, a cura, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
1951g, *Religious Perspectives in College Teaching in Sociology and Social Psychology*, New Haven, The Hedward W. Hazen Foundation [ripubblicato in H. Fairchild, a cura, *Religious Perspectives in College Teaching*, New York, Ronald Press, pp. 286-337].
1952a, *The Superego and the Theory of Social Systems*, «Psychiatry», 15, 1 [ripubblicato in SSP, pp. 17-33].
1952b, *A Sociologist Looks at the Legal Profession*, «Conference on the Profession of Law and Legal Education», Conference series 2, Chicago Law School, pp. 49-63 [ripubblicato in ESTRE, pp. 370-387].
1953a, *Some Comments on the State of the General Theory of Action*, «American Sociological Review», 18, 6, pp. 618-630.
1953b, "*Consciousness and Symbolic Processes*", in H. A. Abramson, a cura, *Problems of Consciousness*, New York, Josiah Macy jr. Foundation, pp. 47-135.
1953c, "*A Revised Analytical Approach to the Theory of Social Stratification*", in R. Bendix, S. M. Lipset, a cura, *Class, Status, and Power*, New York, The Free Press, pp. 92-129 [ripubblicato in ESTRE, pp. 386-439].
1953d, "*Psychoanalysis and Social Science with Special Reference to the Oedipus Complex*", in F. Alexander, H. Ross, a cura, *Twenty Years of Psychoanalysis*, New York, W. W. Norton, pp. 186-215.
1953e, *Working Papers in the Theory of Action*, con R. F. Bales, E. A. Shils, New York, The Free Press.
1953f, *Illness, Theraphy and Modern Urban American Family*, con R. C. Fox, «Journal of Social Issues», 8, 4, pp. 31-44.

1954a, *Essays in Sociological Theory* (revised edition), New York, The Free Press.
1954b, "*The Father Symbol: An Appraisal in the Light of Psychoanalytic and Sociological Theory*", in L. Bryson et al., a cura, *Symbols and Values*, New York, Harper & Row [ripubblicato in SSP, pp. 34-56].
1954c, *The Incest Taboo in Relation to Social Structure and the Socialization of the Child*, «British Journal of Sociology», 5, 2, pp. 101-117 [ripubblicato in SSP, pp. 57-78].
1954d, "*Psychology and Sociology*", in J. P. Gillin, a cura, *For a Science of Social Man*, New York, Macmillan, pp. 67-102.
1954e, "*Social Disintegration and Fascism*", in W. Ebenstein, a cura, *Modern Political Thought: The Great Issues*, New York, Rinehart, pp. 336-350.
1955a, *"McCarthysm" and American Social Tension: A Sociologist's View*, «Yale Review», 4, pp. 226-245 [ripubblicato come "*Social Strains in America*", in SPMS, pp. 226-248 e PSS, pp. 163-178]; trad. it. 1975, "*Tensioni sociali in America*", in *Sistema politico e struttura sociale*, Milano, Giuffrè, pp. 215-232.
1955b, *Family, Socialization and Interaction Process*, con R. F. Bales, New York, The Free Press; trad. it. 1974, *Famiglia e socializzazione*, a cura di G. A. Gilli, Milano, Mondadori.
1956a, *Economy and Society*, con N. J. Smelser, New York, The Free Press; trad. it. 1970, *Economia e società*, Milano, Angeli, con "*Prefazione all'edizione italiana*" e "*Introduzione*" di A. Martinelli.
1956b, *A Sociological Approach to the Theory of Organizations* I, «Administrative Science Quarterly», 1, pp. 63-85 [ripubblicato in SPMS, pp. 16-58].
1956c, *A Sociological Approach to the Theory of Organizations* II, «Administrative Science Quarterly», 1, pp. 225-239.
1956d, "*Prefazione all'edizione italiana*", in *Società e dittatura*, Bologna, il Mulino, pp. 7-13.
1957a, *The Distribution of Power in American Society*, «World Politics», 10, pp. 123-143 [ripubblicato in SPMS, pp. 199-225, in PSS, pp. 185-203 e in TPR, pp. 220-236]; trad. it. 1975, "*La distribuzione del potere nella società americana*", in *Sistema politico e struttura sociale*, Milano, Giuffrè, pp. 241-262.
1957b, *Reflexions sur les organisations religieuses aux Etat-Unis*, «Archives de Sociologie des Religions», 1, 1, pp. 21-36.
1957c, "*Malinowski and the Theory of Social Systems*", in R. Firth, a cura, *Man and Culture*, London, Routledge, pp. 53-70 [ripubblicato in SSEAT, pp. 82-99].
1957d, *Man in His Social Environment, As Viewed by Modern Social Sciences*, «Centennial Review of Arts and Sciences», 1, 1, pp. 50-69.

1957e, "*The Mental Hospital as a Type of Organization*", in C. Grenblatt et al., a cura, *The Patient and the Mental Hospital*, New York, The Free Press, pp. 108-129.
1957f, *La teoría de la acción*, «Boletín del Instituto de Sociología», 10, 1, pp. 1-68.
1958a, "*Some Reflections on the Institutional Framework of Economic Development*", in AA.VV., *The Challenge of Development*, Jerusalem, Hebrew University [ripubblicato parzialmente in SPMS, pp. 98-131].
1958b, "*The Definitions of Health and Illness in the Light of American Values and Social Structure*", in E. G. Jaco, a cura, *Patients, Physicians and Illness*, New York, The Free Press [ripubblicato in SSP, pp. 257-291]; trad. it. 1977, "*Definizione di salute e malattia alla luce dei valori americani e della struttura sociale*", in G. Abbatecola, L. Melocchi, a cura, *Il potere della medicina*, Milano, Etas Kompass, pp. 10-22.
1958c, *Social Structure and the Development of Personality*, «Psychiatry», 21, 4, pp. 321-340 [ripubblicato in SSP, pp. 78-111].
1958d, "*Some Ingredients of a General Theory of Formal Organization*", in A. W. Halpin, a cura, *Administrative Theory in Education*, Chicago, Midwest Administration Center, pp. 124-162 [ripubblicato in SSP, pp. 59-97].
1958e, "*Authority, Legitimation and Political Action*", in C. J. Friederich, a cura, *Authority*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press [ripubblicato parzialmente in SPMS, pp. 170-198].
1958f, *Some Trends of Change in American Society: Their Bearing on Medical Education*, «Journal of the American Medical Association», 167, 1, pp. 31-26 [ripubblicato in SPMS, pp. 280-295].
1958g, *The Pattern of Religious Organization in the United States*, «Daedalus», 87, 3, pp. 65-85 [ripubblicato in SPMS].
1958h, "*The Concepts of Culture and of Social System*", con A. L. Kroeber, «American Sociological Review», 23, pp. 582-583 [ripubblicato in F. Gamst, E. Norbeck, a cura, 1976, *Ideas of Culture: Sources and Uses*, New York, Holt, Rinehart & Winston].
1959a, "*General Theory in Sociology*", in R. K. Merton, a cura, *Sociology Today*, New York, Basic Books, pp. 3-38.
1959b, *An Approach to the Sociology of Knowledge*, Transactions of the IV World Congress of Sociology, 4 [ripubblicato in STMS, pp. 139-165]; trad. it. 1971, "*La sociologia della conoscenza*", in *Teoria sociologica e società moderna*, Milano, Etas Kompass, pp. 127-151.
1959c, "*'Voting' and the Equilibrium of the American Political System*", in E. Burdick, A. Brodbeck, a cura, *American Voting Behavior*, New York, The Free Press [ripubblicato in STMS, pp. 223-263 e in PSS, pp. 204-240]; trad. it. 1975, "*'Voting' e l'equilibrio del sistema*

politico americano", in *Sistema politico e struttura sociale*, Milano, Giuffrè, pp. 263-307.

1959d, *The Role of General Theory in Sociology: Some Case Materials*, «Sociological Inquiry», 29, pp. 12-38.

1959e, *A Short Account of my Intellectual Development*, «Alpha Kappa Deltan», 29, pp. 3-12.

1959f, *A Rejoinder to Ogles and Levy*, «American Sociological Review», 24, 2, pp. 248-250.

1959g, *The School Class as a Social System: Some of Its Functions in American Society*, «Harvard Educational Review», 29, 4 [ripubblicato in SSP, pp. 129-154]; trad. it. 1997, "*La classe scolastica come sistema sociale*", in E. Morgagni, A. Russo, a cura, *L'educazione in sociologia. Testi scelti*, Bologna, Clueb, pp. 71-91.

1959h, "*The Principal Structures of Community*", in C. J. Friederich, a cura, *Community*, New York, The Liberal Arts Press. [ripubblicato in SPMS pp. 250-280].

1959i, *Some Problems Confronting Sociology as a Profession*, «American Sociological Review», 24, 4, pp. 547-558.

1959l, "*An Approach to Psychological Theory in Terms of the Theory of Action*", in S. Koch, a cura, *Psychology: A Study of Science*, New York, McGraw-Hill, pp. 612-711.

1959m, *Comment on "American Intellectuals: Their Politics and Status"*, «Daedalus», 88, 3, pp. 493-495.

1959n, "*Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems*", in K. H. Wolff, a cura, *Émile Durkheim 1858-1917*, Columbus, Ohio State University Press, pp. 118-153 [ripubblicato in STMS, pp. 3-34]; trad. it. 1971, "*Il contributo di Durkheim alla teoria dell'integrazione dei sistemi sociali*", in *Teoria sociologica e società moderna*, Milano, Etas Kompass, pp. 9-36.

1959o, *Éléments pour une Théorie de l'Action*, curato da F. Bourricaud, Paris, Plon.

1959p, "*Implications of the Study*", in AA.VV., *The Climate of Book Selection*, Berkeley, University of California Press.

1960a, *Pattern Variables Revisited: A Response to Professor Dubin's Stimulus*, «American Sociological Review», 25, 4, pp. 467-483 [ripubblicato in STMS, pp. 192-220 e in TPR, pp. 182-203].

1960b, *Toward a Healthy Maturity*, «Journal of Health and Human Behavior», 1, pp. 163-173 [ripubblicato in SSP, pp. 236-254 e in TPR, pp. 109-122].

1960c, "*Mental Illness and 'Spiritual Malaise': The Role of the Psychiatrist and of the Minister of Religion*", in H. Hoffmann, a cura, *The Ministry and Mental Health*, New York, Association Press [ripubblicato in SSP, pp. 292-324].

1960d, *Commentary on "The Mass Media and the Structure of American Society"*, con W. White, «Journal of Social Issues», 16, 3, pp. 67-77 [ripubblicato in PSS, pp. 241-251 e in OISE, pp. 277-290].
1960e, *In memoriam: Clyde Kluckhohn, 1905-1960*, «American Sociological Review», august.
1960f, *Review of "Max Weber: An Intellectual Portrait" by R. Bendix*, «American Sociological Review», 25, 5, pp. 750-752.
1960g, *Social Structure and Political Orientation: A Review of "Political Man" by S. M. Lipset, and "The Politics of Mass Society" by W. Kornhauser*, «World Politics», 13, pp. 112-128.
1960h, *The Physician in a Changing Society*, «What's New», 220, pp. 11-12.
1960i, *Structure and Process in Modern Societies*, New York, The Free Press.
1961a, *Theories of Societies*, curato con E. A. Shils, K. D. Naegele, J. R. Pitts, New York, The Free Press, 2 voll.
1961b, "*An Outline of the Social System*", in T. Parsons, E. A. Shils, K. D. Naegele, J. R. Pitts, a cura, *Theories of Society*, New York, The Free Press, vol. I, pp. 30-79; trad. it. 2001, *Per un profilo del sistema sociale*, a cura di M. Bortolini, Roma, Meltemi.
1961c, "*Order and Community in the International Social System*", in J. A. Rosenau, a cura, *International Politics and Foreign Policy*, New York, The Free Press [ripubblicato in PSS, pp. 292-310 e in TPR, pp. 237-252].
1961d, *Comment on Llewellyn Gross's "Preface to a Metatheoretical Framework for Sociology"*, «American Journal of Sociology», 67, pp. 136-140.
1961e, "*The Point of View of the Author*", in M. Black, a cura, *The Social Theories of Talcott Parsons*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, pp. 311-363.
1961f, "*Polarization of the World and International Order*", in Q. Wright et al., a cura, *Preventing World War III*, New York, Simon & Schuster [ripubblicato in «Berkeley Journal of Sociology», spring, 1961, in STMS, pp. 466-489 e in TPR, pp. 253-270].
1961g, *The Contribution of Psychoanalisis to the Social Sciences*, «Science and Psychology», 4, pp. 28-38.
1961h, "*Some Principal Characteristics of Industrial Societies*", in C. E. Black, a cura, *The Transformation of Russian Society since 1861*, Cambridge Mass., Harvard Universty Press [ripubblicato in SPMS].
1961i, "*The Concept of 'Social System' as a Theoretical Device*", con C. Ackermann, in G. J. Di Renzo, a cura, *Concept, Theory, and Explanation in the Behavioral Sciences*, New York, Random House.
1961l, "*The Link between Character and Society*", con W. White, in S. M. Lipset, L. Lowental, a cura, *Culture and Social Character*,

New York, The Free Press, pp. 89-135 [ripubblicato in SSP, pp. 183-235].
1961m, *In memoriam: Alfred L. Kroeber, 1876-1960*, «American Journal of Sociology», 67, 6, pp. 616-617.
1961n, "*A Sociologist's View*", in E. Ginzberg, a cura, *Values and Ideals of American Youth*, New York, Columbia University Press.
1961o, *Comment on "Images of Man and the Sociology of Religion" by W. Kolb*, «Journal for the Scientific Study of Religion», october.
1961p, *Clyde Kluckhohn, Anthropologist*, «Science», 144, 3464, p. 1584.
1961q, "*Introduction*", in H. Spencer, *The Study of Sociology*, Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. V-X.
1961r, *Some Considerations on the Theory of Social Change*, «Rural Sociology», 26, 3, pp. 219-239 [ripubblicato parzialmente in A. Etzioni, E. Etzioni, a cura, 1964, *Social Change*, New York, Basic Books, pp. 83-97]; trad. it. 1969, "*Alcune considerazioni sulla teoria del mutamento sociale*", in C. Stroppa, a cura, *Sociologia rurale*, Milano, Hoepli, pp. 283-300.
1961s, "*Discussion of Trends revealed by the 1960 Census of Population*", in *Proceedings of the Section on Social Statistics*, American Statistical Association.
1962a, *Individual Autonomy and Social Pressure: An Answer to Dennis H. Wrong*, «Psychoanalysis and Psychoanalytic Review», 49, 2, pp. 70-79.
1962b, *Youth in the Context of American Society*, «Daedalus», 91, 1, pp. 97-123 [ripubblicato in SSP, pp. 155-182 e in TPR, pp. 271-291].
1962c, "*The Cultural Background of American Religious Associations*", in H. Cleveland, H. D. Laswell, a cura, *Ethics and Bigness*, New York, Conference on Science, Philosophy and Religion, pp. 141-167.
1962d, *Aging in American Society*, «Law and Contemporary Problems», 27, 1, pp. 22-35.
1962e, "*Social Strains in America - A Postcript 1962*", in D. Bell, a cura, *The Radical Right*, New York, Doubleday [ripubblicato in PSS, pp. 179-184 e in TPR, pp. 207-219]; trad. it. 1975, "*Tensioni sociali in America: un poscritto - 1962*", in *Sistema politico e struttura sociale*, Milano, Giuffrè, pp. 233-240.
1962f, *Review of "Law and Social Process in U. S. History" by Hurst*, «Journal of the History of Ideas», 23, pp. 56-72.
1962g, "*The Law and Social Control*", in W. M. Evan, a cura, *Law and Sociology*, New York, The Free Press, pp. 56-72.
1962h, *Review of "Reason in Society: Five Types of Decision and Their Social Conditions" by P. Diesing*, «Industrial and Labor Relations Review», 16, 4, pp. 630-631.
1962i, *In memoriam: Clyde Kluckhohn, 1905-1960*, con E. Z. Vogt, «American Anthropologist», 64, 1, pp. 140-161.

1962l, *In memoriam: Richard H. Tawney, 1880-1962*, «American Sociological Review», 27, 6, pp. 888-890.
1963a, *On the Concept of Political Power*, «Proceedings of the American Philosophical Society», 107, 3, pp. 232-262 [ripubblicato in STMS, pp. 297-354 e in PSS, pp. 352-404]; trad. it. 1975, "*Sul concetto di potere politico*", in *Sistema politico e struttura sociale*, Milano, Giuffrè, pp. 451-506.
1963b, *On the Concept of Influence*, «Public Opinion Quarterly», 27, Spring, pp. 37-62 [ripubblicato in STMS, pp. 355-382, in PSS, pp. 405-429 e in OISE, pp. 224-252]; trad. it. 1975, "*Sul concetto di influenza*", in *Sistema politico e struttura sociale*, Milano, Giuffrè, pp. 507-544.
1963c, *Rejoinder to Bauer and Coleman*, «Public Opinion Quarterly», 27, spring, pp. 83-92.
1963d, *Social Change and Medical Organization in the United States*, «The Annals of the American Academy of Political and Social Science», 346, pp. 22-33.
1963e, "*Christianity and Modern Industrial Society*", in E. Tiryakian, a cura, *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change*, New York, The Free Press [ripubblicato in STMS, pp. 385-421 e in TPR, pp. 23-50]; trad. it. 1971, "*Il Cristianesimo e la società industriale moderna*", in *Teoria sociologica e società moderna*, Milano, Etas Kompass, pp. 176-206.
1963f, "*Introduction*", in M. Weber, *Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, pp. XIX-LXVII [ripubblicato in STMS, pp. 35-78]; trad. it. 1971, "*La sociologia della religione di Max Weber*", in T. Parsons, *Teoria sociologica e società moderna*, Milano, Etas Kompass, pp. 37-75.
1963g, *Death in American Society: A Brief Working Paper*, con V. M. Lidz, «American Behavioral Scientist», 6, pp. 61-65 [ripubblicato in E. Schneidman, a cura, 1967, *Essays in Self-Destruction*, New York, Science House, pp. 133-170 e in TPR, pp. 292-299].
1963h, *Old Age as a Consummatory Phase*, «Gerontologist», 3, 2, pp. 53-54.
1964a, *Social Structure and Personality*, New York, The Free Press.
1964b, *Levels of Organization and the Mediation of Social Interaction*, «Sociological Inquiry», 34, 2, pp. 207-220.
1964c, *Evolutionary Universals in Society*, «American Sociological Review», 29, 3, pp. 339-357 [ripubblicato in STMS, pp. 490-520, in OISE, pp. 296-326, e in TPR, pp. 157-181]; trad. it. 1971, "*Universali evolutivi della società*", in *Teoria sociologica e società moderna*, Milano, Etas Kompass, pp. 207-236.
1964d, "*Some Reflections on the Place of Force in Social Processes*", in H. Eckstein, a cura, *Internal War*, New York, The Free Press [ripubblicato in STMS, pp. 264-296].

1964e, "*Communism and the West: The Sociology of Conflict*", in A. Etzioni, E. Etzioni, a cura, *Social Change*, New York, Basic Books, pp. 390-399.
1964f, "*Sociological Theory*", in *Encyclopedia Britannica*, London.
1964g, *The Sibley Report on Training in Sociology*, «American Sociological Review», 29, pp. 747-748.
1964h, "*The Ideas of System, Causal Explanation and Cybernetic Control in Social Science*", in D. Lerner, a cura, *Cause and Effect*, New York, The Free Press, pp. 51-73.
1964i, *Max Weber, 1864-1964*, «American Sociological Review», 30, 2, pp. 171-175.
1964l, "*Youth in the Context of American Society*", in H. Borow, a cura, *Man in a World at Work*, Boston, Houghton Mifflin.
1964m, "*Some Theoretical Considerations Bearing on the Field of Medical Sociology*", in *Social Structure and Personality*, New York, The Free Press, pp. 325-358.
1964n, *Commentary*, «Crane Review», 7, pp. 537-547.
1965a, *Full Citizenship for the Negro American?*, «Daedalus», 94, 4 [ripubblicato in K. Clark, T. Parsons, a cura, *The Negro American*, Boston, Houghton Mifflin, pp. 709-754, in STMS, pp. 422-465 e in PSS, pp. 252-290]; trad. it. 1994, "*Piena cittadinanza per gli americani negri?*", in *Comunità societaria e pluralismo*, Milano, Angeli, pp. 113-161.
1965b, *Changing Family Patterns in American Society*, «The American Family in Crisis», 3, pp. 4-10.
1965c, *Unity and Diversity in the Modern Intellectual Disciplines: The Role of the Social Sciences*, «Deadalus», 94, 1, pp. 39-65 [ripubblicato in STMS, pp. 166-191]; trad. it. 1971, "*Il ruolo delle scienze sociali fra le discipline intellettuali moderne*", in *Teoria sociologica e società moderna*, Milano, Etas Kompass, pp. 152-175.
1965d, *An American's Impression of Sociology in the Soviet Union*, «American Sociological Review», 30, 1, pp. 121-125.
1966a, *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall; trad. it. 1971, *Sistemi di società I. Le società tradizionali*, Bologna, il Mulino.
1966b, *Religion in a Modern Pluralistic Society*, «Review of Religion Research», 7, pp. 125-146.
1966c, "*Why 'Freedom Now', not Yesterday?*", in K. Clark, T. Parsons, a cura, *The Negro American*, Boston, Houghton Mifflin, pp. XIX-XXVIII; trad. it. 1994, *Why 'Freedom Now', not Yesterday?*, in T. Parsons, *Comunità societaria e pluralismo*, Milano, Angeli, pp. 162-172.
1966d, "*The Political Aspect of Social Structure and Process*", in D. Easton, a cura, *Varieties of Political Theory*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall [ripubblicato in PSS, pp. 317-351]; trad. it. 1975, "*Gli*

aspetti politici della struttura e del processo sociali", in *Sistema politico e struttura sociale*, Milano, Giuffrè, pp. 407-450.
1967a, *Sociological Theory and Modern Society*, New York, The Free Press; trad. it. parz. 1971, *Teoria sociologica e società moderna*, Milano, Etas, "*Introduzione*" di P. Maranini.
1967b, "*The Nature of American Pluralism*", in T. R. Sizer, a cura, *Religion and Public Education*, Boston, Houghton Mifflin, pp. 249-261.
1967c, "*Social Science and Theology*", in W. A. Beardslee, a cura, *America and the Future of Theology*, Philadelphia, The Westmister Press.
1968a, "*The Problem of Polarization on the Axis of Color*", in J. H. Franklin, a cura, *Color and Race*, Boston, Houghton Mifflin, pp. 349-369; trad. it. 1994, "*Il problema della polarizzazione lungo l'asse del colore*", in *Comunità societaria e pluralismo*, Milano, Angeli, pp. 173-194.
1968b, "*The Position of Identity in the General Theory of Action*", in C. Gordon, K. J. Gergen, a cura, *The Self in Social Interaction*, New York, The Free Press, pp. 11-23; trad. it. 1983, "*Il ruolo dell'identità nella teoria generale dell'azione*", in L. Sciolla, a cura, *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 63-88.
1968c, a cura, *American Sociology*, New York, Basic Books.
1968d, "*Order as a Sociological Problem*", in P. G. Kuntz, a cura, *The Concept of Order*, Seattle, University of Washington Press, pp. 373-384.
1968e, "*Interaction. Social Interaction*", in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, The Free Press, vol. 7, pp. 429-441 [ripubblicato in SSEAT, pp. 154-176].
1968f, "*Pareto, Vilfredo*", in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, The Free Press, vol. 11, pp. 399-415.
1968g, "*Professions*", in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, The Free Press, vol. 12, pp. 536-547.
1968h, "*Social Systems*", in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, The Free Press, vol. 15, pp. 458-473 [ripubblicato in SSEAT, pp. 177-203].
1968i, "*Utilitarianism: Sociological Thought*", in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, The Free Press, vol. 16.
1968l, "*Durkheim, Émile*", in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, The Free Press, vol. 18.
1968m, *On the Concept of Value-Commitments*, «Sociological Inquiry», 38, 2, pp. 135-160 [ripubblicato in PSS, pp. 439-472]; trad. it. 1975, "*Il concetto di impegno di valore*", in *Sistema politico e struttura sociale*, Milano, Giuffrè, pp. 545-582.
1968n, "*Commentary on 'Religion as a Cultural System' by Clifford Geertz*", in D. R. Cutler, a cura, *The Religious Situation*, Boston, Beacon Press, pp. 688-694.

1968o, "*Christianity*", in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, The Free Press [ripubblicato in ATHC, pp. 173-212].
1968p, *Considerations on the American Academic System*, con G. M. Platt, «Minerva», 6, 4, pp. 497-523.
1968q, *The Academic System: A Sociologist's View*, «Public Interest», 13 [ripubblicato in D. Bell, I. Kristol, a cura, *Confrontation: The Student Rebellion and the Universities*, New York, Basic Books, pp. 159-183].
1968r, "*Components and Types of Formal Organizations*", in P. P. LeBreton, a cura, *Comparative Administrative Theory*, Seattle, University of Washington Press.
1968s, *Comment on "The Future of the 19th Century Idea of University" by Ashby*, «Minerva», spring.
1968t, "*Cooley and the Problem of Internalization*", in A. J. Reiss, a cura, *Cooley and Sociological Analysis*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
1968u, "*Law and Sociology: A Promising Courtship?*", in A. E. Sutherland, a cura, *The Path of the Law from 1967*, Harvard Law School Sesquicentennial Papers, Cambridge Mass., Harvard University Press.
1968v, "*The Disciplines as a Differentiating Force*", con N. Storer, in E. B. Montgomery, a cura, *The Foundations of Access to Knowledge*, Syracuse, Syracuse University Press.
1969a, *Politics and Social Structure*, New York, The Free Press; trad. it. 1975, *Sistema politico e struttura sociale*, Milano, Giuffrè, "*Presentazione*" di G. Buttá.
1969b, *Research with Human Subjects and the "Professional Complex"*, «Daedalus», 98, 2 [ripubblicato in ATHC, pp. 35-65].
1969c, "*Preface*", in D. P. Monynihan, a cura, *On Understanding Poverty*, New York, Basic Books, pp. XIII-XIV.
1969d, *On Stinchcombe's Conceptualization of Power Phenomena*, «Sociological Inquiry», 39, pp. 226-231.
1969e, "*The Intellectuals. A Social Role Category*", in P. Rieff, a cura, *On Intellectuals*, Garden City, DoubleDay, pp. 3-24.
1970a, "*Some Problems of General Theory in Sociology*", in J. C. McKinney, E. A. Tiryakian, a cura, *Theoretical Sociology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, pp. 26-68 [ripubblicato in SSEAT, pp. 229-269].
1970b, *Equality and Inequality in Modern Society, or Social Stratification Revisited*, «Sociological Inquiry», 40, 2, pp. 13-72 [ripubblicato in SSEAT, pp. 321-380].
1970c, *On Building Social Systems Theory: a Personal History*, «Daedalus», 99, 2 [ripubblicato in SSEAT, pp. 22-76].
1970d, *The Impact of Technology on Culture and Emerging New Modes of Behavior*, «International Social Science Journal», 22, 4, pp. 607-627.
1970e, *Theory in the Humanities and Sociology*, «Daedalus», 99, 2, pp. 495-523.

1970f, *Age, Social Structure and Socialization in Higher Education*, con G. M. Platt, «Sociology of Education», 43, 1, pp. 1-37.

1970g, "*Decision-Making in the Academic System: Influence and Power Exchange*", con G. M. Platt, in C. E. Krutybosch, S. L. Messinger, a cura, *The State of the University*, Beverly Hills, Sage.

1970h, "*Some Considerations on the Comparative Sociology of Education*", in J. Fischer, a cura, *The Social Sciences and the Comparative Study of Educational Systems*, Scranton, International Textbook.

1971a, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall; trad. it. 1973, *Sistemi di società II. Le società moderne*, Bologna, il Mulino.

1971b, "*Belief, Unbelief, and Disbelief*", in R. Caporale, A. Grumelli, a cura, *The Culture of Unbelief*, Berkeley, California University Press, pp. 207-245 [ripubblicato in ATHC, pp. 233-263 e in TPR, pp. 51-78]; trad. it. 1972, "*Credenza, non credenza e miscredenza*", in R. Caporale, A. Grumelli, a cura, *Religione e ateismo nelle società secolarizzate*, Bologna, il Mulino, pp. 297-346.

1971c, "*Comparative Studies and Evolutionary Change*", in I. Vallier, a cura, *Comparative Methods*, Berkeley, University of California Press, pp. 97-139 [ripubblicato in SSEAT, pp. 279-320].

1971d, "*Evaluation and Objectivity in the Social Sciences: An Interpretation of Max Weber's Contributions*", in K. Morris, a cura, *Max Weber and Sociology Today*, New York, Harper and Row; trad. it. 1971, "*Max Weber: valutazione e oggettività nelle scienze sociali*", in *Teoria sociologica e società moderna*, Milano, Etas Kompass, pp. 76-95.

1971e, "*The Normal American Family*", in B. Adams, T. Weinrath, a cura, *Readings in the Sociology of Family*, Chicago, Markham, pp. 53-66.

1971f, "*Kinship and the Associational Aspects of Social Structure*", in F. L. Hsu, a cura, *Kinship and Culture*, Chicago, Aldine.

1972a, *Culture and Social System Revisited*, «Social Science Quarterly», 53, 2, pp. 253-266 [ripubblicato in L. Schneider, C. M. Bonjean, a cura, 1973, *The Idea of Culture in the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 33-46].

1972b, *Commentary on Clark*, «Sociological Inquiry», 42, 3-4, pp. 299-308.

1972c, "*Problems of Balancing Rational Efficiency with Communal Solidarity in Modern Society*", atti del simposio «New Problems of Advanced Societies», 20-24 november 1972, Tokio.

1972d, "*Nature and Extent of Changes in Value Systems of Modern Society*", atti del simposio «New Problems of Advanced Societies», 20-24 november 1972, Tokio.

1972e, *Readings on Premodern Societies*, curato con V. M. Lidz, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

1972f, "*Higher Education as a Theoretical Focus*", in H. Turk, R. L. Simpson, a cura, *Institutions and Social Exchange: The Sociologies of Tal-*

cott Parsons and George C. Homans, Indianapolis, Bobbs-Merrill, pp. 233-252.
1972g, "*Commentary*", in H. Turk, R. L. Simpson, a cura, *Institutions and Social Exchange: The Sociologies of Talcott Parsons and George C. Homans*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, pp. 380-400.
1972h, *The "Gift of Life" and its Reciprocation*, con R. C. Fox, V. M. Lidz, «Social Research», 39, 3, pp. 367-415 [ripubblicato in ATHC, pp. 264-299 e in TPR, pp. 123-154]; trad. it 2005, "*Il 'dono della vita' e la sua reciprocazione*", in T. Parsons, *Cristianesimo e modernità*, Salerno, Gentile editore.
1972i, "*Higher Education, Changing Socialization and Contemporary Student Dissent*", con G. M. Platt, in M. W. Riley et al., a cura, *Aging and Society*, New York, Russel Sage, III.
1972l, "*Field Theory and Systems Theory: With Special Reference to the Relation between Psychological and Social Systems*", in D. Offer, D. X. Freedman, a cura, *Modern Psychiatry and Clinical Research: Essays in Honor of Roy R. Grinker, Sr.*, New York, Basic Books.
1972m, *Review of "Scholarship and Partisanship" by R. Bendix and G. Roth*, «Contemporary Sociology», 1, 3, pp. 200-203.
1972n, "*The Action Frame of Reference and the General Theory of Action Systems*", in E. Hollander, R. Hunt, a cura, *Classic Contributions to Social Psychology*, New York, Oxford University Press, pp. 168-172.
1973a, *Pareto's Approach to the Construction of a Theory of the Social System*, in Atti del convegno internazionale Vilfredo Pareto, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 9-18.
1973b, "*Durkheim on Religion Revisited: Another Look at 'The Elementary Forms of the Religious Life'*", in Y. Glock, P. E. Hammond, a cura, *Beyond the Classics?*, New York, Harper & Row [ripubblicato in ATHC, pp. 213-232].
1973c, "*Religious Symbolization and Death*", in A. Eister, a cura, *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, New York, Wiley, pp. 217-226 [ripubblicato in TPR, pp. 79-86].
1973d, *Review of "Sociology and Philosophy" by L. T. Hobhouse*, «Sociological Inquiry», 43, 1, pp. 85-87 [ripubblicato in SSEAT, pp. 77-81].
1973e, *The American University*, con G. M. Platt, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
1973f, "*Clyde Kluckhohn and the Integration of Social Science*", in W. W. Taylor et al., a cura, *Culture and Life: Essays in Memory of Clyde Kluckhohn*, Carbondale, Southern Illinois University Press, pp. 30-57.
1973g, *Review of "A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science" by W. G. Runciman*, «Political Science Quarterly», 88, 2, pp. 345-346.

1973h, *Some Reflections on Post-Industrial Society*, «Japanese Sociological Review», 24, 2, pp. 109-113.
1973i, *The Social Concept of the Present Civilization*, «Tribuna Medica», september, pp. 19-20.
1973l, *Review of "Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber" by A. Giddens*, «American Political Science Review», 67, 4, pp. 1358-1360.
1973m, *The Bellah Case: Man and God in Princeton, New Jersey*, «Commonweal», 98, 11, pp. 256-259.
1974a, "*The University 'Bundle': A Study of the Balance Between Differentiation and Integration*", in N. J. Smelser, G. Almond, a cura, *Public Higher Education*, Berkeley, University of California Press, pp. 275-299 [ripubblicato in ATHC, pp. 133-153].
1974b, *Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization*, «Social Research», 41, pp. 193-225 [ripubblicato in TPR, pp. 300-320]; trad. it. 2005 "*La religione nell'America postindustriale: il problema della secolarizzazione*", in T. Parsons, *Cristianesimo e modernità*, Salerno, Gentile editore.
1974c, *Comment on "Current Folklore in the Criticism of Parsonian Action Theory" by Turner and Beeghley*, «Sociological Inquiry», 44, 1, pp. 55-58.
1974d, *The Institutional Function in Organizational Theory*, «Organization and Administrative Sciences», 5, 1, pp. 3-16.
1974e, *"The Interpretation of Dreams" by Sigmund Freud*, «Daedalus», 103, 1, pp. 91-96 [ripubblicato in ATHC, pp. 82-88].
1974f, *Review of "Ideology and Social Knowledge" by H. J. Bershady*, «Sociological Inquiry», 44, 3, pp. 215-221 [ripubblicato in SSEAT, pp. 122-141].
1974g, *Stability and Change in the American University*, «Daedalus», 103, pp. 269-277 [ripubblicato in ATHC, pp. 154-165].
1974h, *Review of "A God Within" by R. Dubos*, «Commonweal», 100, 2, pp. 42-44.
1974i, *Review of "Social Organization: A General Systems and Role Theory Perspective" by A. L. Bertrand*, «Social Forces», 53, 1, pp. 126-127.
1974l, *Cleavage and Conflict in Modern Type Societies*, manoscritto non pubblicato, Harvard Archives, HUG (FP) 42.41, box 4.
1975a, "*Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity*", in N. Glazer, D. P. Moynihan, a cura, *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, pp. 53-83 [ripubblicato in SSEAT, pp. 381-403]; trad. it. 1994, "*Alcune considerazioni teoriche sulla natura e sulle tendenze di cambiamento dei fenomeni etnici*", in *Comunità societaria e pluralismo*, Milano, Angeli, pp. 195-226.

1975b, "*The Present Status of 'Structural-Functional' Theory in Sociology*", in L. A. Coser, a cura, *Ideas of Social Structure*, New York, Harcourt Brace Jovanovich [ripubblicato in SSEAT, pp. 100-117].
1975c, "*Social Structure and the Symbolic Media of Interchange*", in P. Blau, a cura, *Approaches to the Study of Social Structure*, New York, The Free Press, pp. 94-120 [ripubblicato in SSEAT, pp. 204-228].
1975d, *The Sick Role and the Role of the Physician Reconsidered*, «Milbank Memorial Fund Quarterly», 53, 3 [ripubblicato in ATHC, pp. 17-34].
1975e, *Comment on Turner's "Parsons as a Symbolic Interactionist"*, «Sociological Inquiry», 45, 1, pp. 62-68.
1975f, *Commentary on "Classic on Classic: Parsons' Interpretation of Durkheim" by Whitney Pope and "Moral Freedom through Understanding in Durkheim" by Jere Cohen*, «American Sociological Review», 40, 1, pp. 106-111.
1975g, *Commentary on "De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology" by Cohen, Hazelrigg and Pope*, «American Sociological Review», 40, 5, pp. 666-669.
1975h, *Commentary on "A Radical Analysis of Welfare Economics and Individual Development" by Herbert Gintis*, «Quarterly Journal of Economics», 89, pp. 280-290.
1975i, *Dialogues with Parsons*, a cura di M. U. Martel, «Indian Journal of Social Research», 16, 1-2, pp. 1-33.
1976a, *A Few Considerations on the Place of Rationality in Modern Culture and Society*, «Cahiers Vilfredo Pareto», 14, 38-39, pp. 443-450.
1976b, "*Afterword*", in M. Black, a cura, *The Social Theories of Talcott Parsons* (nuova ed.), Carbondale Ill., pp. 363-370.
1976c, *Vico and History*, «Social Research», 43, 4, pp. 881-885.
1976d, *Social Science: The Public Disenchantement*, «The American Scholar», 45, 4, pp. 580-581.
1976e, "*The Sociology and Economics of Clarence E. Ayres*", in Culbertson, W. Breit, a cura, *Science and Ceremony*, Austin, University of Texas Press.
1976f, "*Some Considerations on the Growth of the American System of Higher Education and Research*", in T. Clark, J. Ben-David, a cura, *Culture and its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*, Chicago, University of Chicago Press [ripubblicato in ATHC, pp. 115-132].
1976g, *The Relations between Biological and Socio-Cultural Theory*, con A. H. Dupree, «Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences», 29, 8, [ripubblicato in SSEAT, pp. 118-121].
1976h, *Faculty Teaching Goals 1968-1973*, con G. M. Platt, R. Kirshstein, «Social Problems», 24, 2, pp. 298-307.
1976i, *Reply to Cohen, Hazelrigg and Pope*, «American Sociological Review», 41, 2, pp. 361-364.

1977a, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York, The Free Press.
1977b, *Law as an Intellectual Stepchild*, «Sociological Inquiry», 47, 3-4, pp. 11-58.
1977c, *Roberto Mangabeira Unger's "Law in Modern Society"*, «Law and Society Review», 12, 1, pp. 145-150.
1977d, *Comment on Burger's Critique*, «American Journal of Sociology», 83, pp. 335-339.
1977e, *The Institutionalization of Belief*, «Sociological Analysis», 38, 2, pp. 137-139.
1977f, *The Future of University*, «Vestes», 4, 3 [ripubblicato in ATHC, pp. 96-114].
1977g, "*Two Cases of Social Deviance. Addiction to Heroin, Addiction to Power*", con D. R. Gerstein, in E. Sagarin, a cura, *Deviance and Social Change*, Beverly Hills, Sage.
1977h, *The Evolution of Societies*, a cura di J. Toby (antologia di 1966a e 1971a), Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
1978a, *Action Theory and the Human Condition*, New York, The Free Press.
1978b, "*Epilogue*", in E. G. Gallagher, a cura, *The Doctor-Patient Relationship in the Changing Health Scene*, Washington (D. C.), John E. Fogarty International Center for Advanced Study in the Health Sciences, pp. 445-455.
1978c, *Comment on R. S. Warner's "Toward a Redefinition of Action Theory: Paying the Cognitive Element Its Due"*, «American Journal of Sociology», 83, 6, pp. 1350-1358.
1978d, "*Health and Disease: A Sociological and Action Perspective*", in *Encyclopedia of Bioethics*, New York, The Free Press [versione integrale in ATHC, pp. 66-81].
1978e, "*Death in the Western World*", in *Encyclopedia of Bioethics*, New York, The Free Press [ripubblicato in ATHC, pp. 331-351]; trad. it 2005, "*L'Occidente e la morte*", in T. Parsons, *Cristianesimo e modernità*, Salerno, Gentile editore.
1978f, *Undergraduate Teaching Environments: Normative Orientations to Teaching Among Faculty in the Higher Educational System*, con G. M. Platt, R. Kirshstein, «Sociological Inquiry», 48, 1, pp. 3-21.
1978g, "*A 1974 Retrospective Perspective*", in R. Grathoff , a cura, *The Theory of Social Action. The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 115-124.
1979a, *On Theory and Metatheory*, «Humboldt Journal of Social Relations», 7, 1, pp. 5-16.
1979b, *The Symbolic Environment of Modern Economies*, «Social Research», 46, 3, pp. 436-453 [ripubblicato in TPR, pp. 87-97].

1979c, *Religious and Economic Symbolism in the Western World*, «Sociological Inquiry», 49, pp. 1-48.
1979d, "*Jaspers, Karl*", in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, The Free Press, vol. 18, pp. 341-345.
1979e, *The Societal Community and its Environments*, cap. 2 di *The American Societal Community*, manoscritto non pubblicato, Harvard Archives, HUG (FP) 42.45.1, box 1.
1979f, "*Individuality and Institutionalized Individualism*", cap. 9 (10) di *The American Societal Community*, manoscritto non pubblicato, Harvard Archives, HUG (FP) 42.45.1, box 2.
1979g, *Introduction*, cap. 1 di *The American Societal Community*, manoscritto non pubblicato, Harvard Archives, HUG (FP) 42.45.1, box 1.
1979h, "*Values and Other Structural Features of the Societal Community*", cap. 4 di *The American Societal Community*, manoscritto non pubblicato, Harvard Archives, HUG (FP) 42.45.1, box 1.
1979i, "*The American Polity, I: Theoretical Introduction*, cap. 8 di *The American Societal Community*", manoscritto non pubblicato, Harvard Archives, HUG (FP) 42.45.2, box 1.
1980a, *Poscript to "The Sociology of Modern Anti-Semitism"*, «Contemporary Jewry», 5, 1, pp. 31-38; trad. it. 1994, "*Poscritto a 'La sociologia dell'antisemitismo moderno'*", in *Comunità societaria e pluralismo*, Milano, Angeli, pp. 83-92.
1980b, "*The Circumstances of my Encounter with Max Weber*", in R. K. Merton, M. White Riley, a cura, *Sociological Tradition from Generation to Generation*, Norwood, Ablex, pp. 37-43.
1981a, "*Revisiting the Classics Throughout a Long Career*", in R. Budford, a cura, *The Future of Sociological Classics*, Boston, Allen & Unwin, pp. 183-194.
1981b, *Letter to E. Tiryakian, 02/03/79*, «Sociological Inquiry», 51, 1, pp. 35-36.
1982a, *On Institutions and Social Evolution*, a cura di L. H. Mayhew, Chicago, The University of Chicago Press.
1982b, "*Action, Symbols and Cybernetic Control*", in I. Rossi, a cura, *Structural Sociology*, New York, Columbia University Press, pp. 49-65.
1984a, "*Professioni*", in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 5, pp. 588-594.
1984b, "*Stratificazioni sociali*", in *Enciclopedia del Novecento* Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 7, pp. 232-245.
1986a, *Aktor, Situation und Normative Muster*, a cura di H. Wenzel, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
1986b, "*Social Science: A Basic National Resource*", in S. Z. Klausner, V. M. Lidz, a cura, *The Nationalization of the Social Sciences*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 41-112.

1989, *A Tentative Outline of American Values*, «Theory, Culture and Society», 6, pp. 577-612 [ripubblicato in R. Robertson, B. S. Turner, a cura, 1991, *Talcott Parsons: Theorist of Modernity*, Beverly Hills, Sage, pp. 37-65].
1990, *Prolegomena to a Theory of Social Institutions*, «American Sociological Review», 55, 3, pp. 319-333; trad. it. 1995, *Prolegomeni a una teoria delle istituzioni sociali*, Roma, Armando.
1991a, *The Early Essays*, a cura di C. Camic, Chicago, The University of Chicago Press.
1991b, *The Marshall Lectures*, «Sociological Inquiry», 61, 1, pp. 10-59.
1993a, *Georg Simmel and Ferdinand Tönnies: Social Relationships and the Elements of Action*, «Teoria Sociologica», 1, 1, pp. 45-71 [ripubblicato in «The American Sociologist», 29, 2, 1998, pp. 21-30 e in G. Pollini, G. Sciortino, a cura, 2001, *Parsons' The Structure of Social Action and Contemporary Debates*, Milano, Angeli]; trad. it. 1993, *Georg Simmel e Ferdinand Tönnies: le relazioni sociali e gli elementi dell'azione*, «Teoria Sociologica», 1, 1, pp. 72-100.
1993b, *Letter to J. C. Alexander*, «Teoria Sociologica», 1, 1, pp. 41-44.
1994, *The Unpublished Section of "Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity"*, in *Comunità societaria e pluralismo*, Milano, Angeli, pp. 222-226.
1996a, *A Behavioristic Conception of the Nature of Morals*, «The American Sociologist», 27, 4, pp. 24-37.
1996b, *The Theory of Human Behavior in Its Individual and Social Aspects*, «The American Sociologist», 27, 4, pp. 13-23.
1998, *Simmel and the Methodological Problems of Formal Sociology*, «The American Sociologist», 29, 2, pp. 31-50.
1999, *La comunità societaria americana. Un profilo generale*, «Sociologia e politiche sociali», 2, 3, pp. 9-57.
2000a, "*Eric Voegelin – Talcott Parsons: lettere 1940-1944*", a cura di M. Bortolini, in E. Morandi, *La società accaduta. Tracce di una "nuova" scienza sociale in Eric Voegelin*, Milano, Angeli, pp. 133-172.
2000b, *A Suggested Study on the Japanese Economy*, «The American Sociologist», 31, 2, pp. 32-33.
2002, *La teoria dell'azione e il problema dell'ideologia*, «Quaderni di teoria sociale», 2, pp. 13-32.

Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici secondo il sistema autore-data è sempre quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono sempre alla traduzione italiana, qualora negli estremi bibliografici qui sotto riportati vi si faccia esplicito riferimento.

AA.VV., 1993, *Symposium - Positivism Again*, «The American Sociologist», 24, 2, pp. 59-74.

Abercrombie, N., Hill, S., Turner, B. S., 1986, *Sovereign Individuals of Capitalism*, London, Allen & Unwin.

Addario, N., 1999, *Azione e condizione umana. Talcott Parsons teorico dell'azione e interprete della modernità*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

Alexander, J. C., 1978, *Formal and Substantive Voluntarism in the Work of Talcott Parsons: A Theoretical and Ideological Reinterpretation*, «American Sociological Review», 43, 2, pp. 177-198; ora in P. Hamilton, a cura, 1992, *Talcott Parsons: Critical Assessments*, London, Routledge, vol. 2, pp. 319-346; trad. it. 1990, "*Volontarismo formale e sostanziale nell'opera di Talcott Parsons*", in J. C. Alexander, *Teoria sociologica e mutamento sociale*, Milano, Angeli, pp. 105-134.

Alexander, J. C., 1982, *Theoretical Logic in Sociology I. Positivism, Presuppositions, and Current Controversies*, Berkeley, University of California Press.

Alexander, J. C., 1983, *Theoretical Logic in Sociology IV. The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*, Berkeley, University of California Press.

Alexander, J. C., 1987, *Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War Two*, New York, Columbia University Press.

Alexander, J. C., 1988, *Action and its Environments*, New York, Columbia University Press.

Alexander, J. C., 1995, *Fin de Siècle Social Theory*, London, Verso.

Alexander, J. C., 2001, "*Parsons as a Republican Critic of Industrial Society: A New Understanding of the Early Writings*", in G. Pollini, G. Sciortino, a cura, *Parsons' The Structure of Social Action and Contemporary Debates*, Milano, Angeli, pp. 15-23.

Alexander, J. C., Sciortino, G., 1996, *On Choosing One's Intellectual Predecessors: The Reductionism of Camic's Treatment of Parsons and the*

Institutionalists, «Sociological Theory», 14, 2, pp. 154-171; ora in J. C. Alexander, 1998, *Neofunctionalism and After*, Oxford, Blackwell.

Alexander, J. C., Sherwood, S. J., 2002, "*'Mythic Gestures': Robert N. Bellah and Cultural Sociology*", in R. Marsden, W. M. Sullivan, A. Swidler, S. M. Tipton, a cura, *Meaning and Modernity*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-14.

Allodi, L., 2000, *La modernità controversa*, Roma, Studium.

Allodi, L., 2002, "*Robert Spaemann e la critica della ragione funzionalistica*", in R. Spaemann, *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione*, Roma-Bari, Laterza, pp. 207-236.

Almondo, P., 1984, *Razionalità e volontarismo in Talcott Parsons*, Milano, Angeli.

Ancona, R., 1994, *Epistemologia e teoria sociale in Talcott Parsons*, Roma, Seam.

Anderson, B., 1991, *Imagined Communities*, London, Verso; trad. it. 1996, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri.

Archer, M. S., 1995, *Realist Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. 1997, *La morfogenesi della società*, Milano, Angeli.

Arendt, H., 1958, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press; trad. it. 1964, *Vita Activa*, Milano, Bompiani.

Aron, R., 1965, *Main Currents in Sociological Thought*, New York, Basic Books; trad. it. 1972, *Le tappe del pensiero sociologico*, Milano, Mondadori.

Bach, M., 1990, *Individualism and legitimation: paradoxes and perspectives on the political sociology of Émile Durkheim*, «Archives Européennes de Sociologie», 31, 1, pp. 187-198.

Barnes, B., 1988, *The Nature of Power*, Cambridge, Polity Press; trad. it. 1995, *La natura del potere*, Bologna, il Mulino.

Barry, B., 1970, *Sociologists, Economists and Democracy*, London, Collier-Macmillan.

Bellah, R. N., 1967, *Civil Religion in America*, «Daedalus», winter, pp. 1-21; trad. it. 1975, "*La religione civile in America*", in R. N. Bellah, *Al di là delle fedi*, Brescia, Morcelliana, pp. 185-209.

Bershady, H. J., 1973, *Ideology and Social Knowledge*, Oxford, Basil Blackwell.

Biersted, R., 1981, *American Sociological Theory. A Critical History*, New York-London, Academic Press.

Black, M., 1961, "*Some Questions about Parsons' Theories*", in M. Black, a cura, *The Social Theories of Talcott Parsons*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, pp. 268-288.

Blain, R. R., 1970, *A Critique of Parsons' Four Function Paradigm*, «Sociological Quarterly», 11, pp. 157-168; ora in P. Hamilton, a cura,

1992, *Talcott Parsons: Critical Assessments*, London, Routledge, vol. 3, pp. 228-242.
Bocock, R. J., 1977, *Freud and the Centrality of Instincts in Psychoanalytic Sociology*, «British Journal of Sociology», 28, 4, pp. 467-480.
Bonaiuti, G., 2005, "*Teoria della morale contro gli abusi della colpa. L'etica in Luhmann*", in N. Luhmann, *Il paradigma perduto. Sulla riflessione etica della morale*, Roma, Meltemi, pp. 7-41.
Bortolini, M., 1999, *Inclusione politica/inclusione sociale. La democrazia come differenziazione in Talcott Parsons*, «Sociologia e politiche sociali», 2, 3, pp. 93-115.
Bortolini, M., 2002, *I limiti della pluralità. Categorie della politica in Talcott Parsons*, «Quaderni di teoria sociale», 2, pp. 33-60.
Bortolini, M., Rosati, M., 2002, "*Dopo la comunità dei soggetti assoluti*", in A. B. Seligman, *La scommessa della modernità*, Roma, Meltemi, pp. 222-245.
Bourricaud, F., 1977, *L'individualisme institutionnel*, Paris, Puf; trad. am. 1981, *The Sociology of Talcott Parsons*, Chicago, University of Chicago Press.
Buxton, W., 1985, *Talcott Parsons and the Capitalist Nation-State*, Toronto, University of Toronto Press.
Caillé, A., 1988, *Mitologia delle scienze sociali*, Torino, Bollati Boringhieri.
Camic, C., 1979, *The Utilitarians Revisited*, «American Journal of Sociology», 85, 3, pp. 516-550.
Camic, C., 1987, *The Making of a Method: A Historical Reinterpretation of the Early Parsons*, «American Sociological Review», 52, 4, pp. 421-439; ora in P. Hamilton, a cura, 1992, *Talcott Parsons: Critical Assessments*, London, Routledge, vol. 1, pp. 269-298.
Camic, C., 1989, *Structure After 50 Years: The Anatomy of a Charter*, «American Journal of Sociology», 95, pp. 38-107; ora in P. Hamilton, a cura, 1992, *Talcott Parsons: Critical Assessments*, London, Routledge, vol. 1, pp. 323-382.
Camic, C., 1991, "*Introduction*", in T. Parsons, *The Early Essays*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. IX-LXIX.
Carrithers, M., Collins, S., Lukes, S., a cura, 1985, *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*, Cambridge, Cambridge University Press.
Castoriadis, C., 1975, *L'institution imaginaire de la société.* II. *L'imaginaire social et l'institution*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1995, *L'istituzione immaginaria della società*, Torino, Bollati Boringhieri.
Cavarero, A., 2002, *Politicizing Theory*, «Political Theory», 30, 4, pp. 506-532.
Cedronio, M., 1989, *La società organica. Politica e sociologia di Émile Durkheim*, Torino, Bollati Boringhieri.

Chazel, F., 1987, *Orientamenti epistemologici e presupposti fondamentali nella Struttura dell'azione sociale*, «Quaderni di Sociologia», 33, 9, pp. 5-26.
Chignola, S., 2004, *Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società*, Napoli, Editoriale Scientifica.
Cladis, M., 1992, *A Communitarian Defense of Liberalism*, Stanford, Stanford University Press.
Cohen, J. L., Arato, A., 1992, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
Collins, R., 1985, *Three Sociological Traditions*, Oxford-New York, Oxford University Press; trad. it. 1987, *Tre tradizioni sociologiche*, Bologna, Zanichelli.
Connell, R. W., 1997, *Why Is Classical Theory Classical?*, «American Journal of Sociology», 102, 6, pp. 1511-1557.
Coser, L. A., 1976, *Sociological Theory From the Chicago Dominance to 1965*, «Annual Review of Sociology», 2, pp. 145-160.
Dal Lago, A., 1987, "*Introduzione all'edizione italiana*", in W. Lepenies, *Le tre culture*, Bologna, il Mulino, pp. 9-23.
Dawe, A., 1970, *The Two Sociologies*, «British Journal of Sociology», 21, 2, pp. 207-218.
De Carolis, M., 1993, "*Indifferenza e singolarità*", in AA.VV., *Politica*, Napoli, Cronopio, pp. 115-155.
Donati, P., 1991, *Teoria relazionale della società*, Milano, Angeli.
Donati, P., 1993, *Lo schema Agil e la teoria relazionale: oltre Niklas Luhmann*, «Teoria sociologica», 1, 1, pp. 176-230.
Donati, P., Bortolini, M., 1999, *Approccio morfogenetico vs. teoria della strutturazione: la critica di M. S. Archer ad A. Giddens*, «Studi di sociologia», 37, 3, pp. 295-315.
Dumont, L., 1966, *Homo hierarchiucus*, Paris, Éditions Gallimard; trad. it. 1991, *Homo hierarchiucus*, Milano, Adelphi.
Dumont, L., 1977, *Homo aequalis*, Paris, Éditions Gallimard; trad. it. 1984, *Homo aequalis*, Milano, Adelphi.
Dumont, L., 1983, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. 1993, *Saggi sull'individualismo*, Milano, Adelphi.
Durkheim, É., 1890, *Les principes de 1789 et la sociologie*, «Revue internationale de l'enseignement», 19, pp. 450-456; trad. it. 1996, "*I principi del 1789 e la sociologia*", in *La scienza sociale e l'azione*, Milano, il Saggiatore, pp. 227-237.
Durkheim, É., 1893, *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Paris, Alcan; trad. it. 1989 [1962], *La divisione del lavoro sociale*, Milano, Comunità.
Durkheim, É., 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan; trad. it. 1996 [1963], "*Le regole del metodo sociologico*", in *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Torino, Comunità.

Durkheim, É., 1897, *Le suicide: étude de sociologie*, Paris, Alcan; trad. it. 1994 [1987], *Il suicidio*, Milano, Rizzoli.
Durkheim, É., 1898, *L'individualisme et les intellectuels*, «Revue bleue», 4, 10, pp. 7-13; trad. it. 1996, "*L'individualismo e gli intellettuali*", in *La scienza sociale e l'azione*, Milano, il Saggiatore, pp. 281-297.
Durkheim, É., 1906, *La détermination du fait moral*, «Bulletin de la Société française de Philosophie», 6, pp. 169-212; trad. it. 1996, "*La determinazione del fatto morale*", in *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Torino, Comunità, pp. 165-189.
Durkheim, É., 1914, *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*, «Scientia», 15, pp. 206-221; trad. it. 1996, "*Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*", in *La scienza sociale e l'azione*, Milano, il Saggiatore, pp. 343-359.
Durkheim, É., 1925, *L'éducation morale*, Paris, Alcan; trad. it. 1974, *L'educazione morale*, Roma, Newton Compton.
Durkheim, É., 1950 [1890], *Leçons de sociologie*, Istanbul, Çituri Biraderler Basitevi; trad. it. 1978, *Lezioni di sociologia*, Milano, Etas.
Durkheim, É., 1953 [1918], "*Le Contrait sociale de Rousseau*", in *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie contemporaine*, a cura di A. Cuvillier, Paris, Librairie Marcel Rivère; trad. it. 1976, "*Il Contratto sociale di Rousseau*", in *Montesquieu e Rousseau*, Manduria, Lacaita.
Duso, G., 1999, *La logica del potere*, Roma-Bari, Laterza.
Eisenstadt, S. N., 1977, "*The Sociological Tradition: Origins, Boundaries, Patterns of Innovation, and Crises*", in T. N. Clark, J. Ben-David, a cura, *Culture and Its Creators*, Chicago-London, The University of Chicago Press, pp. 43-71.
Elias, N., 1969a [1939], *Über den Prozess der Zivilisation. I. Wandlungen des Verhaltens in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes; II. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; trad. it. 1988, *Il processo di civilizzazione*, Bologna, il Mulino.
Elias, N., 1969b, *Die höfische Gesellschaft*, Darmstad-Neuwied, Luchterhand Verlag; trad. it. 1980, *La società di corte*, Bologna, il Mulino.
Elias, N., 1970, *Was ist Soziologie?*, München, Juventa Verlag; trad. it. 1990, *Che cos'è la sociologia?*, Torino, Rosemberg & Sellier.
Elias, N., 1987, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; trad. it. 1990, *La società degli individui*, Bologna, il Mulino.
Elias, N., 1991, *The Symbol Theory*, London, Sage; trad. it. 1998, *Teoria dei simboli*, Bologna, il Mulino.
Ellis, D. P., 1971, *The Hobbesian Problem of Order: A Critical Appraisal of the Normative Solution*, «American Sociological Review», 36, pp. 692-703; ora in P. Hamilton, a cura, 1992, *Talcott Parsons: Critical Assessments*, London, Routledge, vol. 2, pp. 265-282.

Esposito, R., 1998, *Communitas*, Torino, Einaudi.
Esposito, R., 1999, *Sinistra e 'communitas'*, «Micromega», 2, pp. 105-113.
Esposito, R., 2001, *Immunitas*, Torino, Einaudi.
Esposito, R., 2004, *Bíos*, Torino, Einaudi.
Farneti, R., 2002, *Il canone moderno. Filosofia politica e genealogia*, Torino, Bollati Boringhieri.
Ferrara, A., Rosati, M., 2005, *Affreschi della modernità*, Roma, Carocci.
Fisichella, D., 1993, *De Maistre*, Roma-Bari, Laterza.
Fontaine, S., 1978, *The Civilizing Process Revisited: Interview with Norbert Elias*, «Theory and Society», 5, 2, pp. 243-253.
Foucault, M., 1969, *Qu'est-ce-qu'un auteur?*, «Bulletin de la Société française de Philosophie», luglio-settembre; trad. it. 1996, "*Che cos'è un autore?*", in *Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli, pp. 1-21.
Freud, S., 1923, *Das Ich und das Es*, Wien, Internationaler psychoanalytischer Verlag; trad. it. 2000, "*L'Io e l'Es*", in *Opere*, Torino, Bollati Boringhieri, vol. 9, pp. 471-520.
Gallino, L., 1965, "*Introduzione*", in T. Parsons, *Il sistema sociale*, Milano, Comunità, pp. XI-XLII.
Gellner, E., 1983, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell; trad. it. 1985, *Nazioni e nazionalismo*, Roma, Editori Riuniti.
Gerhardt, U., 2002, *Talcott Parsons. An Intellectual Biography*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
Gerhardt, U., 2001, "*Parsons's Analysis of the Societal Community*", in T. J. Treviño, a cura, *Talcott Parsons Today: His Theory and Legacy in Contemporary Sociology*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, pp. 117-222
Ghisleni, M., 1998, *Teoria sociale e modernità*, Roma, Carocci.
Giddens, A., 1977a, "*Introduction: some issues in the social sciences today*", in *Studies in Social and Political Theory*, London, Hutchinson & Co., pp. 9-28.
Giddens, A., 1977b, "*Four myths in the history of social thought*", in *Studies in Social and Political Theory*, London, Hutchinson & Co., pp. 208-234.
Giddens, A., 1977c, "*The 'individual' in the writings of Émile Durkheim*", in *Studies in Social and Political Theory*, London, Hutchinson & Co., pp. 273-291.
Giddens, A., 1977d, "*Durkheim's Political Theory*", in *Studies in Social and Political Theory*, London, Hutchinson & Co., pp. 235-272.
Giddens, A., 1982, *Sociology. A Brief but Critical Introduction*, London, Macmillan; trad. it. 1983, *Sociologia. Un'introduzione critica*, Bologna, il Mulino.
Giddens, A., 1984, *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press; trad. it. 1990, *La costituzione della società*, Milano, Comunità.
Giddens, A., 1996, *In Defence of Sociology*, Cambridge, Polity Press.

Gould, M., 1989, *Voluntarism versus Utilitarianism: A Critique of Camic's History of Ideas*, «Theory, Culture and Society», 6, 4, pp. 637-654.
Gould, M., 1991, "*The Generalized Media of Communication and the Logic of Cultural Intelligibility: Macro and Micro Analyses in Luhmann, Habermas and Parsons*", in G. Pollini, G. Sciortino, a cura, *Parsons' The Structure of Social Action and Contemporary Debates*, Milano, Angeli, pp. 119-146.
Gouldner, A. W., 1970, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York, Esquinox; trad. it. 1972, *La crisi della sociologia*, Bologna, il Mulino.
Grathoff, R., a cura, 1978, *The Theory of Social Action. The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*, Bloomington, Indiana University Press.
Grossi, P., 1995, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza.
Habermas, J., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. II. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; trad. it. 1986, *Teoria dell'agire comunicativo II. Critica della ragione funzionalista*, Bologna, il Mulino.
Habermas, J. 1992a, *Fakzität und Geltung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; trad. it. 1996, *Fatti e norme*, Milano, Guerini e Associati.
Habermas, J., 1992b, *Morale diritto politica*, a cura di L. Ceppa, Torino, Einaudi.
Hamilton, P., 1983, *Talcott Parsons*, New York, Tavistock Publications; trad. it. 1989, *Talcott Parsons*, Bologna, il Mulino.
Hayek, F. von, 1949, *Individualism: true and false*, London, Routledge & Kegan Paul; trad. it. 1997, *Individualismo: quello vero e quello falso*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
Heilbron, J., 1995, *The Rise of Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
Hobsbawm, E. J., 1990, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. 1991, *Nazioni e nazionalismo dal 1780*, Torino, Einaudi.
Holmwood, J., 1996, *Founding Sociology? Talcott Parsons and the Idea of General Theory*, London, Longman.
Horkheimer, M., Adorno, T. W., a cura, 1956, *Soziologische Exkurse*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt; trad. it. 1966, *Lezioni di sociologia*, Torino, Einaudi.
Johnson, H. M., 1973, *Talcott Parsons and the Theory of Action: The Generalized Symbolic Media in Parsons' Theory*, «Sociology and Social Research», 57, 2, pp. 208-221; ora in P. Hamilton, a cura, 1992, *Talcott Parsons: Critical Assessments*, London, Routledge, vol. 4, pp. 200-210.
Karsenti, B., 1999, *Durkheim e la costituzione del sociale*, «Filosofia politica», 13, 3, pp. 397-420.

Kilminster, R., 1991, "*Introduction*", in Elias 1991.
Koselleck, R., 1959, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogene der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, Karl Alber; trad. it. 1972, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, il Mulino.
Lahire, B., 1999, *Esquisse du programme scientifique d'une sociologie psychologique*, «Cahiers internationaux de sociologie», 106, pp. 29-55; trad. it. ampliata 2004, *Per una sociologia di scala individuale*, «Sociologia e politiche sociali», 7, 3, pp. 51-71.
Laurent, A., 1993, *Historie de l'individualisme*, Paris, Puf; trad. it. 1994, *Storia dell'individualismo*, Bologna, il Mulino.
Lemert, C., 1979, *Sociology and the Twilight of Man: Homocentrism and Discourse in Sociological Theory*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
Lepenies, W., 1985, *Die drei kulturen*, München, Carl Hanser Verlag; trad. it. 1987, *Le tre culture*, Bologna, il Mulino.
Levine, D. N., 1978, *Psychoanalysis and Sociology*, «Ethos», 6, 3, pp. 175-185.
Levine, D. N., 1986, *The Flight From Ambiguity*, Chicago-London, The University of Chicago Press.
Lichbach, M. I., Seligman, A. B., 2000, *Market and Community*, University Park, The Pennsylvania State University Press.
Lichtblau, K., 2000, *Differentiations of Modernity*, «Theory, Culture and Society», 16, 3, pp. 1-30.
Lidz, V. M., 1981, *Conceptions of Value-Relevance and the Theory of Action*, «Sociological Inquiry», 51, 3-4, pp. 371-408.
Lidz, V. M., 1991, "*The American Value System: A Commentary on Talcott Parsons' Perspective and Understanding*", in R. Robertson, B. S. Turner, a cura, *Talcott Parsons Theorist of Modernity*, Newbury Park, Sage, pp. 22-36.
Lidz, V. M., 1994, "*Talcott Parsons: riflessioni sullo studioso e sul suo interesse per lo studio dell'etnicità*", in T. Parsons, *Comunità societaria e pluralismo*, Milano, Angeli, pp. 227-246.
Lidz, V. M., 2001, "*Language and the 'Family' of Generalized Symbolic Media*", in T. J. Treviño, a cura, *Talcott Parsons Today: His Theory and Legacy in Contemporary Sociology*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, pp. 141-176.
Loubser, J. J., Baum, R. C., Effrat, A., Lidz, V. M., a cura, 1976, *Explorations in General Theory in Social Science. Essays in Honor of Talcott Parsons*, New York, The Free Press, 2 voll.
Luhmann, N., 1970, *Soziologische Aufklärung I*, Opladen, Westdeutscher Verlag; trad. it. 1983, *Illuminismo sociologico*, Milano, il Saggiatore.
Luhmann, N., 1976, *Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society*, «Social Research», 13.

Luhmann, N., 1981, "*Wie ist soziale Ordnung möglich?*", in *Gesellschaftsstruktur und Sematik*, bd. II, Frankfurt a. M., Suhrkamp; trad. it. 1985, *Com'è possibile l'ordine sociale*, Roma-Bari, Laterza.

Luhmann, N., 1982, "*Talcott Parsons: The Future of a Theory*", in *The Differentiation of Society*, New York, Columbia University Press, pp. 47-65.

Luhmann, N., 1984, *Soziale Systeme*, Frankfurt a. M., Suhrkamp; trad. it. 1990, *Sistemi sociali*, Bologna, il Mulino.

Luhmann, N., 1986, "*The Individuality of the Individual: Historical Meanings and Contemporary Problems*", in T. C. Heller et al., a cura, *Reconstructing Individualism*, Stanford, Stanford University Press; ora in N. Luhmann, 1990, *Essays in Self-Reference*, New York, Columbia University Press, pp. 107-122.

Luhmann, N., 1988, *Warum Agil?*, «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 40, 1, pp. 127-139; trad. it. 1993, *Perché Agil?*, «Teoria Sociologica», 1, 1, pp. 157-175.

Luhmann, N., 1996, "*Jenseits von Barbarei*", in M. Miller, H.-G. Soeffner, a cura, *Modernität und Barbarei*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 219-230; trad. it. 1999, *Oltre la barbarie*, «Sociologia e politiche sociali», 2, 3, pp. 117-127.

Luhmann, N., De Giorgi, R., 1991, *Teoria della società*, Milano, Angeli.

Lukes, S., 1973, *Individualism*, New York, Harper & Row.

Macpherson, C. B., 1962, *The Political Philosophy of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press; trad. it. 1982, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Milano, Mondadori.

Manfré, G., 2000, *Ambiente umano e valore di scambio*, Urbino, QuattroVenti.

Manicas, P. T., 1987, *A History and Philosophy of the Social Sciences*, New York, Basil Blackwell; trad. it. 1990, *Storia e filosofia delle scienze sociali*, Roma, Lucarini.

Marletti, C., 1991, *Fra sistematica e storia*, Milano, Angeli.

Marramao, G., 1985, *Potere e secolarizzazione*, Roma, Editori Riuniti.

Marx, K., 1932, "*Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (Zur Kritik der Nationalökonomie, mit einem Schlusskapitel über die Hegelsche Philosophie)*", a cura di V. Adoratskji, in K. Marx, F. Engels, *Karl Marx – Friedrich Engels Historisch-kritische Gesamtausgabe*, s. 1, bd. III, Berlin; trad. it. 1942, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi.

Marx, K., 1844, *Zur Judenfrage*, «Deutsch-Französische Jahrbücher», Paris; trad. it. 1974, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Roma, Editori Riuniti.

Marx, K., 1939-41 [1857-58], *Grundrisse der kritik der Politischen Oekonomie*, Moscow; trad. ingl. 1973, *Marx's Grundrisse*, a cura di D. McLelland, London.

Marx, K., Engels, F., 1848, *Manifest der Kommunistischen Partei*, London; trad. it. 1998, *Manifesto del partito comunista*, Milano, Silvio Berlusconi Editore.

Mauss, M., 1924, *Rapport réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie*, «Journal de psychologie», 21, pp. 892-922; trad. it. 1991 [1965], "*Rapporti reali e pratici tra la psicologia e la sociologia*" in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, pp. 293-326.

Mauss, M., 1938, *Une Catégorie de l'Esprit Humain: La Notion de Personne, Celle de "Moi"*, «Journal of the Royal Anthropological Institute», 68; trad. it. 1991 [1965], "*Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di 'io'*", in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, pp. 352-381.

Mayhew, L. H., 1984, *In Defense of Modernity: Talcott Parsons and the Utilitarian Tradition*, «American Journal of Sociology», 89, 6, pp. 1273-1305; trad. it. 2002, *In difesa della modernità: Talcott Parsons e la tradizione utilitaristica*, «Quaderni di Teoria Sociale», 2, pp. 85-120.

Mayhew, L. H., 1990, "*The Differentiation of Solidary Public*", in J. C. Alexander, P. Colomy, a cura, *Differentiation Theory and Social Change*, New York, Columbia University Press.

Mayhew, L. H., 1997, *The New Public. Professional Communication and the Means of Social Influence*, Cambridge, Cambridge University Press.

Merton, R. K., 1948, *Discussion*, «American Sociological Review», 13, 2, pp. 164-168.

Merton, R. K., 1968 [1949], *Social Theory and Social Structure*, New York, The Free Press; trad. it. 1992 [1959], *Teoria e struttura sociale*, Bologna, il Mulino.

Milbank, J., 1990, *Theology and Social Theory*, Oxford, Blackwell.

Mills, C. W., 1959, *The Sociological Imagination*, Oxford-New York, Oxford University Press; trad. it. 1962, *L'immaginazione sociologica*, Milano, il Saggiatore.

Morandi, E., 2002, *L'attuarsi della società*, Milano, Angeli.

Münch, R., 1981, *Talcott Parsons and the Theory of Action I. The Structure of the Kantian Core*, «American Journal of Sociology», 86, 4, pp. 709-739, ora in P. Hamilton, a cura, 1992, *Talcott Parsons: Critical Assessments*, London, Routledge, vol. 3, pp. 47-74.

Nielsen, J. K., 2001, *Are there Cultural Limits to Inclusion? An Analysis of the Relation between Culture and Social Evolution in Talcott Parsons' Theory*, in G. Pollini, G. Sciortino, a cura, *Parsons' The*

Structure of Social Action and Contemporary Debates, Milano, Angeli, pp. 213-228.
Nisbet, R., 1966, *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books; trad. it. 1977, *La tradizione sociologica*, Firenze, La Nuova Italia.
Oakeshott, M., 1975, *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press.
O'Neill, J., 1973, "*The Hobbesian Problem in Marx and Parsons*", in *Sociology as a Skin Trade*, London, Heinemann, pp. 177-199.
O'Neill, J., 1986, "*Sociological Nemesis: Parsons and Foucault on the Therapeutic Disciplines*", in M. L. Wardell, S. P. Turner, a cura, *Sociological Theory in Transition*, Boston, Allen & Unwin.
O'Neill, J., 1998, *Parsons' Freud*, «Cultural Values», 2, 4, pp. 518-532.
Pasquino, P., 1994, *Thomas Hobbes. Stato di natura e libertà civile*, Milano, Anabasi.
Poggi, G., 1972, *Images of Society*, Stanford, Stanford University Press; trad. it. 1973, *Immagini della società*, Bologna, il Mulino.
Pollini, G., 1980, *Sociologia e psicoanalisi in T. Parsons*, «Studi di sociologia», 18, 1, pp. 25-49.
Pope, W., 1973, *Classic on Classic: Parsons' Interpretation of Durkheim*, «American Sociological Review», 38, 4, pp. 399-415; ora in P. Hamilton, a cura, 1992, *Talcott Parsons: Critical Assessments*, London, Routledge, vol. 1, pp. 106-127.
Prandini, R., 1998, "*Talcott Parsons e la cultura della società*", in R. Prandini, a cura, *Talcott Parsons*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 1-97.
Prandini, R., 2004, *La sociologia nei limiti della realtà*, «Sociologia e politiche sociali», 7, 3, pp. 73-106.
Prandini, R., Bortolini, M., 2001, *Il diritto alla* privacy *come diritto soggettivo. Semantica della neutralizzazione e struttura della società*, «Sociologia e politiche sociali», 4, 1, pp. 74-132.
Pulcini, E., 2001, *L'individuo senza passioni*, Torino, Bollati Boringhieri.
Riesman, D., 1950, *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press; trad. it. 1956, *La folla solitaria*, Bologna, il Mulino.
Rocher, G., 1972, *Talcott Parsons et la sociologie americaine*, Paris, Puf; trad. it. 1972, *Talcott Parsons e la sociologia americana*, Firenze, Sansoni.
Rosati, M., 2001, "*Un pregiudizio a favore della speranza. Michael Walzer e l'idea di critica sociale*", in P. Costa et al., a cura, *Ragionevoli dubbi*, Roma, Carocci, pp. 144-159.
Rosati, M., 2002, *Solidarietà e sacro*, Roma-Bari, Laterza.
Rosati, M., 2004, *Forms of Radicalism: Theoretical and Social Radicalism in Durkheim*, «Durkheimian Studies», 10, pp. 10-18.
Rosati, M., 2005, "*Abitare una terra di nessuno: Durkheim e la modernità*", in. É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma, Meltemi, pp. 17-50.

Roversi, A., 1988, "*Introduzione all'edizione italiana*", in N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, Bologna, il Mulino, pp. 11-41.
Runciman, W., 1998, *The Social Animal*, London, HarperCollins; trad. it. 2004, *L'animale sociale*, Bologna, il Mulino.
Schnur, R., 1963, *Individualismus und Absolutismus*, Berlin, Duncker & Humblot; trad. it. 1979, *Individualismo e assolutismo*, Milano, Giuffré.
Schutz, A., 1978 [1941], "*Parsons' Theory of Social Action. A Critical Review by Alfred Schutz*", in R. Grathoff , a cura, *The Theory of Social Action. The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 8-60.
Sciortino, G., 1994, "*Introduzione*", in T. Parsons, *Comunità societaria e pluralismo*, Milano, Angeli, pp. 15-52.
Sciortino, G., 1996, "*La riflessione metodologica nella teoria dell'azione parsonsiana*", in G. Guarnieri, E. Morandi, a cura, *La metodologia nei classici della sociologia*, Milano, Angeli.
Sciortino, G., 1998, "*Sul concetto di ordine normativo nella teoria dell'azione*", in R. Prandini, a cura, *Talcott Parsons*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 98-124.
Sciortino, G., 2000, "*La sociologia di Talcott Parsons*", in S. Porcu, a cura, *Ritratti d'autore: un'introduzione interdisciplinare alla sociologia*, Milano, Angeli.
Sciortino, G., 2005, "*How Different Can We Be? Parsons's Societal Community, Pluralism, and the Multicultural Debate*", in R. C. Fox, V. M. Lidz, H. J. Bershady, a cura, *After Parsons. A Theory of Social Action for the Twenty-First Century*, New York, Russell Sage Foundation.
Seidman, S., 1994, *Contested Knowledge*, Oxford, Blackwell.
Seligman, A. B., 1992, *The Idea of Civil Society*, Princeton, Princeton University Press; trad. it. 1993, *L'idea di società civile*, Milano, Garzanti.
Seligman, A. B., 2000, *Modernity's Wager*, Princeton, Princeton University Press; trad. it. 2002, *La scommessa della modernità*, Roma, Meltemi.
Sklair, L., 1970, *The Fate of the "Functional Requisites" in Parsonian Sociology*, «British Journal of Sociology», 21, 1, pp. 30-42; ora in P. Hamilton, a cura, 1992, *Talcott Parsons: Critical Assessments*, London, Routledge, vol. 3, pp. 242-252.
Smith, D., 2001, *Norbert Elias and Modern Social Theory*, London, Sage, pp. 71-92.
Sorokin, P. A., 1956, *Fads and Foibles in Modern Sociology*, Chicago, Henry Regnery; trad. it. 1965, *Mode e utopie nella sociologia moderna*, Firenze, Barbèra.
Spaemann, R., 1959, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*, Stuttgart, J. G. Cottas'sche Buchhandlung Nachfolger

GmbH; trad. it. 2002, *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione*, Roma-Bari, Laterza.
Sprott, W. J. H., 1952, *Principia Sociologica*, «British Journal of Sociology», 3, pp. 203-221; ora in P. Hamilton, a cura, 1992, *Talcott Parsons: Critical Assessments*, London, Routledge, vol. 2, pp. 123-140.
Stedman Jones, S., 2001, *Durkheim Reconsidered*, Cambridge, Polity Press.
Stedman Jones, S., 2002, "*Rileggere Durkheim*", in M. Rosati, A. Santambrogio, a cura, *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Roma, Meltemi, pp. 61-78.
Suppa, S., 1984, *Parsons politico. Una lettura dell'americanismo*, Bari, Dedalo.
Terni, M., 2003, *Una mappa dello Stato*, Roma, Carocci.
Tiryakian, E. A., 2000, *Parsons's Emergent Durkheims*, «Sociological Theory», 18, 1, pp. 60-83.
Turner, B. S., 1999, "*Introduction*", in T. Parsons, *The Talcott Parsons Reader*, a cura di B. S. Turner, Oxford, Blackwell, pp. 1-20.
Turner, J. H., Beeghley, L., 1974, *Current Folklore in the Criticism of Parsonian Action Theory*, «Sociological Inquiry», 44, 1, pp. 47-55; ora in P. Hamilton, a cura, 1992, *Talcott Parsons: Critical Assessments*, London, Routledge, vol. 4, pp. 217-230.
Voegelin, E., 1952, *The New Science of Politics*, Chicago, The University of Chicago Press; trad. it. 1968, *La nuova scienza politica*, Torino, Borla.
Wagner, G., 1991, *Parsons, Hobbes und das Problem sozialer Ordnung. Eine theoriegeschichtliche Notiz in systematischer Absicht*, «Zeitschrift für Soziologie», 20, 2, pp. 115-123.
Wagner, P., 1994, *A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline*, London-New York, Routledge.
Watts Miller, W., 2002, "*Alla ricerca di solidarietà e sacro*", in M. Rosati, A. Santambrogio, a cura, *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Roma, Meltemi, pp. 141-168.
Wearne, B. C., 1989, *The Theory and Scholarship of Talcott Parsons to 1951. A Critical Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.
Wearne, B. C., 2001, "*Elias and Parsons: Two Transformations of the Problem-Historical Method*", in T. J. Treviño, a cura, *Talcott Parsons Today: His Theory and Legacy in Contemporary Sociology*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, pp. 61-78.
Weber, M., 1919, *Politik als Beruf*, Berlin, Duncker & Humblot; trad. it. 1997 [1961], "*La politica come professione*", in M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi.
Weber, M., 1920, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr; trad. it. 1982, *Sociologia della religione*, Milano, Comunità, 2 voll.

Wolin, S., 1960, *Politics and Vision*, New York, Little Brown; trad. it. 1996, *Politica e visione*, Bologna, il Mulino.
Wrong, D. H., 1961, *The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology*, «American Sociological Review», 26, pp. 183-193, ora in P. Hamilton, a cura, 1992, *Talcott Parsons: Critical Assessments*, London, Routledge, vol. 2, pp. 211-224.
Wrong, D. H., 1994, *The Problem of Order*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Esiste un punto d'osservazione privilegiato sulla modernità? Possiamo già/ancora raccontarla? Tra i sociologi che hanno tentato di rispondere a questa domanda Talcott Parsons è stato forse il più impegnato e, oggi, il più difficile da recuperare. Il suo status di classico della disciplina è continuamente messo in dubbio, i suoi contributi per lo più ignorati. L'interpretazione della sua opera proposta in questo volume intende invece sottolinearne l'importanza e l'originalità, in particolare della sua visione dell'individualismo moderno. Con Parsons, la sociologia trova una modalità inedita di spiegare la modernità sfruttando creativamente un paradosso assoluto: una società fondata non sul corpo sociale ma sulla separazione delle sue membra, non sul gruppo ma sull'individuo, non sulla norma ma sulla libertà. L'immunità dell'individuo moderno sarebbe dunque assolutamente necessaria per il funzionamento di una società più forte, più potente e più ricca. Dall'evolversi del cristianesimo alla teoria della cittadinanza, dalle radici durkheimiane al confronto con autori come Merton, Mills ed Elias, le tappe del percorso intellettuale di Talcott Parsons ricostruito in queste pagine lasciano emergere una figura decisamente centrale per tutti i grandi dibattiti in cui la sociologia è tuttora impegnata.

Matteo Bortolini fa il ricercatore in Sociologia dei processi culturali e comunicativi all'Università di Padova. Insegna Sociologia generale e sociologia dell'educazione. I suoi interessi di ricerca comprendono la teoria sociologica e politica, la teoria della democrazia e la storia del pensiero sociologico. Ha tradotto e curato opere di Talcott Parsons, Eric Voegelin, Margaret Archer e Adam Seligman, e ha pubblicato su «Teoria politica», «Quaderni di teoria sociale» e «Sociologia e politiche sociali».

Progetto grafico di Gianni Trozzi

www.meltemieditore.it

€ 21,50

scienze sociali/teoria politica